شرح اشارات الرئيس ابن سينا
للمحقق الطوسي

نهج ١ في غرض المنطق ٣	نهج ٢ في الالفاظ الخمس وهي الكليات ٢١
نهج ٣ في التركيب الخبري وهو القضايا ٢٩	نهج ٤ في مواد القضايا
نهج ٥ في التناقض ٤٦	نهج ٦ في القضايا ٥٦
نهج ٧ في الحجج ٦١	نهج ٨ في القياسات الشرطية ٧٤
نهج ٩ في العلوم البرهانية ٧٩	نهج ١٠ في القياسات ٨٨

نمط ١ في تجوهر الاجسام ٩١	نمط ٢ في الجهات ١٢٤
نمط ٣ في النفس الارضية والسماوية ١٤٨	نمط ٤ في الوجود وعلله ١٧٩
نمط ٥ في الصنع والابداع ١٩١	نمط ٦ في الغايات ومباديها ٢٠٨
نمط ٧ في التجريد ٢٣٨	نمط ٨ في البهجة والسعادة ٢٥٥
نمط ٩ في مقامات العارفين ٢٦٣	نمط ١٠ في اسرار الايات ٢٧٦

استعاره من الملك الفقير الى الله الرزاق ...
احسن الله ... الى ...

استصحبه العبد المتوسل الى الله ذي العز الغفار
الحقير عبد الباقي بن محمد المدعو بعارف
عفا الله عنهما
حلال سنة ١٠٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده و
هدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق
وتمهيده وصلوته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد واله المخصوصين
بتاييده وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واحكمها تبيانا
هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين
من جملتها واولاها بان توقف الهمم طول العمر على تحقيقها هو معرفة اعيان الموجودات
المترتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية
الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي يستسعد باقتنائها
النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس
والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها تفضلوا على من قبلهم بالتلخيص والتجريد و
كما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من
المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب
المرام متفننا بتمهيد القواعد وتشييد الاركان مجتهدا في تقرير الفوائد وتحريرها
على الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه مشتمل
على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات ملؤه جواهر
كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة
في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شائقة قد استوقفت الهمم العالية على
الاكتناه بمعانيه واستقصرت الامال الوافية دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن
شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي

جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه
باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نهج طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع
فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في
نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء
شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة
وان يذبوا عما تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين
غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه
صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف
متجنبين عن البغي والاعتساف فاني الى الله الرحيم وهو الحقيق بان يخشى ولقد سالني
بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة
فريد الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه و
مثواه ان اقرر ما تقرر عندي في فهم الصناعة واودع ما وقفت عليه بذهني من مقصود
البالغ في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده ومما سنح لي ايضاحه مما هو
مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاولين واستفدته من
الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر
واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما يليق بمسائل الكتاب بقدر ما يتوجه
واتلقى ما يتوجه منها عليها بالاعتراف معرضا في ذلك عن سبيل الاعتساف واغمض عما لا
يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اورده بل
مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وسميته
ان شاء الله ان اوسمه بحل مشكلات الاشارات بعد اتمامه وارجو ان يغفر لي خطيئتي
ويعذرني من يعثر على هفواتي واني لمخطئ بالمعرفة وبالعجز والتقصير لمعترف ومن
الله التوفيق واليه انتهاء الطريق صدر الكتاب قال الشيخ رحمه الله
احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل
الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب
قوتيها النظرية والعملية من حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان وجوده التوفيق

مراتب العقل لا يحصل الا بالالهام والتوفيق

من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى وجوده الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات اعني المكتسبة لا تتاتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع ما سمعتها من المقدمات وغيرها لا تعمل في النفس الا اعدادا اما القبول ذلك الفيض من مفيضه واما الهداية فلانه تعالى يهدي بالطافه باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه تعالى وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته تعالى وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه واقول للطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وبكده وبتوفيق الله اياه في ذلك ومتى حصل الالات موافقة في التسبيب انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر على السلوك الا بهداية الله تعالى الى الطريق السوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما حاوله من الكمالات الالهية ما ينبغي عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حال من الاحوال الثلثة لله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل منه والمختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما ينتهي اليه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا للانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما يسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فان ذلك مطالبه قوله وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا على محمد واله ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها قوله الفروع للاصول كالجزئيات للكليات فانها انما تندرج تحتها والتفصيل للجملة كالاجزاء للكل فانها انما تدخل فيه والفروع موجودة في الاصل بالقوة بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا

تاثير المؤثر وتاثر النفس

الفروع والتفصيل

وجوب الابتداء بالمنطق

بالفعل ولخروج الفروع الى الفعل يحتاج الى صرف زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر لك او بان فروعها قوله ونبتدئ من علم المنطق ونتنقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله اقول الابتداء بالمنطق واجب لكونه الة في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في بعض الاعتبارات بالذات والعلية والشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم اخر باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى ما قبل العلم الطبيعي بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعلم بحسب الغلبة لا ان الشيخ لما اثبت المبدأ الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات صار الالهي متقدما في كتابه هذا على الطبيعي فلاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل الامر وذلك لان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبته هو وغيره من الحكماء الالهيين في ساير الكتب وانما خالف منهاجهم في ترتيب المسايل وخلط اصل العلمين بالاخر بحسب ما يقتضيه السياق التي انتحاها

النهج الاول في غرض المنطق اقول قوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لا ان النهج قوله المراد من المنطق ان يكون عند الانسان اقول جمع فيه فصلين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما اشتملت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالفصل لاشتمالها على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان قوله آلة قانونية

الطبيعة

تقدم الطبيعيات

نعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره قوله منه رسم للمنطق وقد يختلف رسم الشيء
باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته
مقيسا الى غيره كفعل او فاعل او غاية او شيء اخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صغير
او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم
بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس
الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فانه بحسب كل
واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه
الى غيره فرسمه مستانفا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يعتني به
المحصلين لانه بالاتفاق صناعة يتعلق بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي
تحصيل شيء مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية
هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها
فهو علم بمعلوم خاص ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى
المتعلق باعيان الموجودات اذ هو اذن علم آخر خاص مباين للاول والقول بانه آلة
للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس آلة لجميعها فان الاوليات بل لبعضها
وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يرد
في هذا الموضع وهو انه لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى
نفسه او الى منطق اخر يتسلسل وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا يتم
والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات ننبه عليها واوليات تذكر ونقل بعضها
ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها فيحصلها غير محتاج
الى المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك
الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج اليه واما قوله آلة قانونية فالآلة
هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل وهو كل
صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق
وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره
وانما قال تعصم مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل

رسم المنطق

المعقولات الاولى والثانية

الآلة والقانون

في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ ما ليس بسبب
له او بعض السبب سببا او بلحاظ غير السببية كانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر
ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي
آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك
الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على
معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب
مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان يجدها
ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى
وحدها التي ينبغي ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع
الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد من خواص نوع الانسان والثاني هو
الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يقابل
بازائه الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا
بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة
الاولى المبتدئة بها من المطالب الى المبادي والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم
قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع
من المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها ليست عين الاولى لان الاولى قد ما ليست
الا بحركة هي غاية عن تصور وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات
من كتاب القياس والفصل السادس وقد عبر في تفسير معنى الفكر اولا وفي تعيينه
بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الاشتغال المذكور وبين نفس الاشتغال
ثالثا وحمله من هذا الامر عن الاشتغال لا من على الاشتغال ثم جعل الحركة الاولى ارادية
وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج
معها اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل بعد ضبط ما قررناه واما قوله عن امور حاضرة
ولم يقل عن علوم وادراكات لان الظنون ونحوها قد يكون مبادي ايضا وانما قال
عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل منها الى المطالب اكتسابا
انما يكون فوق واحد وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين

الضلال

الفكر بمعانيه

حركة النفس في معنى الفكر وضبطه

التصور والتصديق

نوقـ تصوريه او تصديقيها فالتصور هو الحاصل مجردا عن الحكم والتصديق
هو الحاصل مقارنا له ويتقسمان جميع ما يحضر الذهن فوقـ تصديقيا علميا
او ظنيا او وضعا وتسليما اقوـ الشك المحض الذي لا رجحان فيه لاحد
طرفي النقيض على الآخر هو عدم الحكم فلا يقارنه ما يوجد حكم فيه اعني التصديق

الشك والظن واليقين

وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم باستلزام المرجوح
او لا يقارنه بل يقارنه تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم
اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون و
الاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويسمى لجمعه
اشيا الجزم والمطابقة والثابت وان امكن فهو الجازم المطابق الغير الثابت والجازم الغير
المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف
لخلوهما اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وقد ينقسم
ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن الطرفين
فاما ان يقارنه تسليما او انكارا والاول ينقسم الى ما هو عام او مطلق ويسمى الجمهور او
محمود ويسمى طائفة والى خاص ويسمى بشخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى

وضع

وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليها المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلف وان
كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه
ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقد كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع
ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار

تسليم

ووضعيا باعتبار آخر مثل ما تلتزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يجوز
التسليم عن الوضع في مثله لا تنازع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما
يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال الكلام
يقوله قائل افرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب
اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص
واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور

اقسام التصديقات

هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبدأ البرهان علمي ومبادي الجدل والخطا

الشعر

والسفسطة من الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا
بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما الشيخ جعل العناد في قوله علميا او ظنيا او
وضعا لتباين العلم والظن بالذات وبيانهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات

رد على الامام

بحرف العناد في قوله او وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح
انما قدم الظن على الخطابة على الجدل في النفع قادح في قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة
لما عدا اليقين من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمل على الظن الصرف واما قسم الشيخ

الوضع والتسليم للتقدم ص

التصديق ان حمله على الظن الصرف حتى يستقيم تقديم الظن والا بطل التعليل باقسام
ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء
ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فلا
ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل وغيرها
انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة
الخطابية التي لا يصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا

رد

يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان التصور
بالحد الحقيقي كالتصور بالرسوم والامثلة وانما نشأ غلطه هذا من رأيه الذي ذهب اليه

مذهب الامام

في التصورات انه لا يمكن ان يكتسب قوـ الى العود عن حاجته فيه اقوـ يعني
ان المطلوب لا يكون مجهولا وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل لكم قد شرع الفكر
بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحصل عند التحرك ولم
يعرف انتهى المطالب ان لم يكن معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاصلا من جهة غير حاصل
من جهة فالجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحصل يطلب ومن الجهة التي حصلت يتحرك نحوه
اولا ويعرف انه المطلوب اخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة
والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه
معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قوـ ومنها الانتقال لا يحصل من ترتيب فيما يعني
فيه ومنه اقوـ يريد به الانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان
المبادي لكل مطلوب انما تكون فوق واحد ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا
بصيرورتها على وحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والثاني يعني جعل

التأليف

الاشيا الكثيرة شيا يمكن ان يطلق عليها الواحد بوجه ما فالمبادي تتادى الى المطالب
بالتاليف والتاليف لا بد من ان يكون لبعض اجزايه عند البعض وضع ما وذلك
هو الترتيب ومن لا بد من حصول جميع الاجزا صورة او حالة تسببها يقال لها الصورة
الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذا لا بد منه الا
من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون المبادي بلا ترتيب
الى المطالب لعدم ترتيب وهيئة على القياس المذكور فوق وذلك الترتيب والهيئة
قد يقع على وجه صوابه وقد يقع لا على وجه صواب فوق صواب الترتيب في
القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته التحصيل
الاجزا صورة وحدانية يطابق بها صورة المط وصواب الترتيب في مقدمات القياس
ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينها في الكيف
والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على
ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك
وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصورة وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب
من التصورات والتصورات الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطا ما لم تقارن
حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المط لا ينفك عن سوء ترتيبها وهيئة اليه اما بقياس
بعض الى البعض واما بقياسها الى المط اما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات
فقد يقع فيها الفساد عند انفسها دون الهيئة والترتيب الا انهما يختصان بها وذلك لما
فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الا ولى فوق وكثيرا ما يكون الوجه الذي
ليس بصواب شبيها بالصواب ويوهم انه شبيه به اما باعتبار الصورة وحدها
فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقرا اذ انتقال من جزئيات الى كلي بها كما
ان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان تركه الجزئي
الواحد في التمثيل لا يثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك
حتى يظن انه استقرا واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاولى اما
بالصواب وغير الصواب كما مر والصواب منها هو اليقينيات الواجب قبولها والشبيه
به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه اخر المشبهات بالاوليات

صواب الترتيب والهيئة وفسادهما

الصواب وشبهه

والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان
والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة
فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل
والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم
على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة يوهم انها جدل فوق
فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة
اقول هذا الى اخره رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي
من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هنا اي موضع لان بيان الخاصة اعني الاشتمال على
بيان الانتقالات الجيدة والردية لم يكن بينه فلما بان عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض
النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي
هي القوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد
على ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما قال يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب
الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاولي ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل
المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بالقصد الثاني لكون
الاصابة تفتقر الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال المنطق علم يتعلم فيه ضروب
الانتقالات وللطب علم يتعرف منه احوال البدن الانسان لان الجزئيات التي يستعملها المنطق
فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل فيها الطبيب جزئية بنوع
الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فوق واحوال الكل الامور
اقول العلم بها بان تلك الامور معقولات اولى وبلواحقها معقولات ثانية وهي كونها
ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومناسبة وغير مناسبة وما يجري مجراها والعلم
بتلك مقصود بالقصد الثاني لان ضروب الانتقالات تعرف بتلك فوق وعن اصناف
ما ترتيبها الانتقالات فيه وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك
اقول فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني
ما عدا هما مما يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في
سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد

دخل على الجدل

رسم المنطق

رد على النحو

التأليف والترتيب

التأليف صنفان

ارمنياس

الجدل والخطابة في المستقيم والاستقراء والتمثيل في غيرهما والعمدة في الخطابة التمثيل و
في الجدل الاستقراء على ما يتبين فيهما **اشارة** وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء حتى يتادى
منها الى غيرها بل بكل تاليف اقول ش كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي والتاليف
اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف اذ ان يوجد تاليف من اشيا
لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك ممكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل
بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين
بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف من اربعة يمكن ان يقع على
هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ثان وغيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق يتعلق
بترتيب بل بكل تاليف فانه يحتاج الى معرفة المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف
لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى الحكم دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها ايكون
قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان لكل واحد مما هو
تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات الممكنة وغير الممكنة بل المراد منه
ان كل تحقيق يتعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا واما قال لكن ذلك يعلم ان
علة الاحتياج الى معرفة المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله
لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يقع فيها اي لا من حيث هي معقولات اول
وطبائع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن
المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث يتوصل
بها الى غيرها قوله ولذلك يحتاج المنطقي الى ان يراعي احوالا من المعاني المفردة ثم
يتوصل بها الى مراعاة احوال التاليفات قوله التاليف صنفان اول وثان والاول
يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات تذكر احوالها الصورية في
ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس وتاليف ثان يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي
مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها وتذكر احوالها الصورية في بارمنياس
ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في انواع
مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس **اشارة** ولان بين اللفظ
والمعنى علاقة ما اقول ش للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في

العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهما
دالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية
لا تختلفان اصلا وبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية فلذلك قال العلاقة ما لان العلاقة
الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال اللفظ في احوال المعنى
الاشتغال الذهني فيكون بالالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في
الاذهان فلهذا السبب ربما ادت الاحوال المختصة بالالفاظ الى توهم اشياء لها في
المعاني نحو تغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسببها الالفاظ مثل ما يكون باشتراك
الاسم مثلا وغير ذلك سرى الى المعاني لاستعمال الالفاظ الذهنية فيها ثم عليها قوله
ولذلك يلزم المنطقي ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم
اي نظره في المعاني بما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ
من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها في
سائر احوالها في دلالتها كدخول السلب على الرابط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي
للعدول وكذلك دخولهما على الجهة ودخول الجهة عليهما وبالجملة سائر ما ذكر في شرائط
التناقض والمغالطات اللفظية قوله الا فيما يقل يريد به ما يختص باللغة التي
يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه يلزمه ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة
لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة اما على
مساواة حدي القضية ودلالة صيغ السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء
بيانه **اشارة** ولان المجهول بازاء المعلوم ش الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم
والملكة وهو قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين وهو الذي
لا يستحصل العلم واراد بالمجهول هاهنا الجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله الى التصور
والتصديق فان الجهل لا يتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا باقسامها قوله
فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه
تصديق نبه على عدم الفرق بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم
الاخر بل الفرق بين عدم التصديق مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا ووجوده
معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم

وقد يكون بحسب الذات والاول قد يعرى عن التصديق والثاني لا يعرى لانه يتم
عن العلم بطرفيه التصور فلا يحسن التعليل في التصور السابق قوله مثل علمنا
ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ش ذلك تصديق مبرهن عليه في الشكل
الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس قوله كذلك الشيء
قد يجهل من جهة التصور فلا يتصور معناه الى ان يعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل
وغيرهما اقول ش تحرير بيانهما يحتاج الى مقدمات هي مقدمة نقول لما كانت الاعداد انما
تتألف من الواحد فالنسبة الى بعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلي المنتسبين
اما احدهما او ثالث يعني اقل منهما حتى الواحد وهي النسبة العددية والمقادير التي
نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فمنها ما نسبة عددية بعضها يشاركها او
نسبة بعض منها ومنها التي يكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي
بعضها يباينها فالنسبة المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي
لضلع المربع محيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك
الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه
فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما
يشارك مربعهما وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا عرفت هذا فنقول
اذا فرض خطان متباينان في الطول ومتشاركان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما
الى الاخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل
اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول
قوله وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي
القائمة التي يوترها ش الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على
جنبتي خط مستقيم يقوم على اخر مثلا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها
ونسبة الزاوية مع ضلعيها بالعرض ولذلك يسمى كل خط مار ... يوصل



بهما وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه ينصف
السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان
ومن صورتها فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة

التي يوترها القطر اي يساوي مربعه مربعيهما فان مربع الخط المربع الذي يحيط به كما
مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو
خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك
مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى
من الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان يعرف وفي التصديق المجهول الى
ان يتعلم لان العلم والمعرفة كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى الادراك
المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى
المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم
وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولم يقل علمته فقيدا
الاعتبار الاخير خص التصور للبساطة بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص
التصديق لتركبه بالتعلم قوله فالسلوك الطبيعي في العلوم ونحو ما
اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة
بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم اقول
الحد ما يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز
بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي المعرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج
او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة ويدل على شيء هي
حقيقته والعرضيات خارجة ويدل على شيء هي اثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك
حدا وبهذه رسما قوله ونحو ش يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله
وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنها قياس ومنها استقراء
اقول ش القياس تقدير الشيء على مثال شيء اخر يقال قاس النعل بالنعل والقائس
يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء هو تتبع القرى قرية فقرية
يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع
الجزئيات جزئيا فجزئيا ليحصل الكلي قوله ونحو ش يريد به التمثيل ويسميه
الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي اخر في الحكم قوله فلا سبيل الى ادراك
ما مجهول الا من قبل حاصل معلوم ش يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذكرها المط التي حركة ما

قوله ولا سبيل الى ذلك مع الحاصل للعلوم الا بالمنطق المحتاج اليه الحكماء
مؤديا الى المطلوب اقول يريد بالمنطق ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان
حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجبة قبولها عالما
بجميع العلوم واللازم فهما علم الانسان ان لا يكفي الكل وان استدلالا بكونه برهانا
البطلان فيظنه جليا وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس في النقض
استاد فالمنطق نافع في الامور المعينة المناسبة للمطلوب اقول لا يريد بذلك
المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية
المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة مبادئها المناسبة لها على
الوجه الكلي القانوني انتهى قوله وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب المجهول فصار الحكم
امر المنطقي اذا ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه لكان او غيره وان
يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره اي في حال مناسبتها للمطلوب
المذكور قوله واول ما يفتتح به فيما يفتتح من الاشياء المفردة التي يتالف منها
الحد والقياس وما يجري مجراهما فلتقسيم الالفاظ اقول يريد به ما بين في كتاب
ايساغوجي قوله ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فنبدأ بما هو
ابعد من المقصود الاول من المنطق لا نحو المقصود الباحث الاخر استاد اي دلالة
اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ
موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع
واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزأ من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث
على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه
الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى
ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم
له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة اقول
دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك العقل والوضع
ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على
العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون من انتقال

عن احدهما على الاخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان
على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما لازم لا يحمل على ملزومه والثاني لازم
يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني
لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه
بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير متناهية وعلى البين منها يشكل لان البين
عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصح ان يقول عليه اقول ومثله يتجه
يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام
في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجي بيانه واما
في سائر المواضع فمعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل في الحدود والرسوم الناقصة
الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما بين استاد
الى المحمول لما اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي
الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء
كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفس احدهما اقول هذا البحث يورد بعد
مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس
بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما
قال ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له شكل سواء كان ذلك الشيء في
نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل
بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه و
ما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء
وما به التغاير فقد يكون ان يكون شيئين متغايرين ايضا فكل واحد منهما الى ما به الاتحاد
كالضحك والنطق المضافين الى الانسان الذين عبر عنهما بالضاحك والناطق
وقع ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله
كان في نفسه معنى ثالثا وقد يكون ان يكون شيئا واحدا مضافا الى ما به الاتحاد كالـ
المضاف الى الشكل الذي عبر عن المجموع بالمثلث وقع ان جعل ذلك المجموع موضوعا
كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال ان المثلث شكل وان جعل محمولا

كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال هذا السكر شديد وذلك معنى قوله او كان
في نفسه اصلا ما ونوع اخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كما
على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل مع لفظة
ذو كما يقال الجسم ذو بياض ويشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال
الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان
اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة
اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته
لا على صفة من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته
بعيسى بل في موضع اخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وح عبد الله نعت له لا
اسم وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما خالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو
كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي
يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان
ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من انسان حين
يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا يتم معنى ما الا بغيره مثل لا وفي فان القائل
زيد في وزيد لا لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في هذه ما لم يقل في الدار ولا
لان لا وفي اداتان ليستا كالاسماء والافعال اقول قيل في التعليم الاول
ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتأخرين بعبد الله
وامثاله اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة فاستدرك ذلك فجعل
المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده
وجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء
معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم و
ترك الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت
كانت متعلقة بارادة المتلفظ فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى
يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ
وان كان تلك اللفظة او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح

لا يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه
دلالة على جزء معناه لا يخرج من ان يكون يراد بجزئه دلالة على شيء اخر او لا يراد وعلى التقدير
الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بجزئيته حينئذ من اللفظ بل يكون ذلك الجزء بذلك
الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى اخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذا لا
يكون لجزء اللفظ دلالة اصلا وذلك هو القسم الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ
الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذا الرسمان
القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل
تامل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظ عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظ
ان من انسان فرقا في المعنى فان كليهما اصلحان لان يدل بهما في حال اخرى على شيء
واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فامر راجع الى حال الالفاظ ولا
تعلق بها حوال في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح
وان المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء يسمى مركبا او مؤلفا ونرجع
الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة
اصلا ازاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة
المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء اخر فان
دل بعبارة اخرى على شيء اخر لا يكون من حيث هو جزء ولا ينافي ما قصدناه وجعل
مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المؤلف والمركب على الاصطلاح الحديث لا فائدة
له في هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ الدلالة اسم او
اقول الاقوال تنحل الى ثلثة اشيا اسماء وافعال وحروف ويشترك في انها
اشيا وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معاني بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع
لهذه الاربعة جنسها وتعرفها لا بتفصيلها هو دلالتها في نفسها او في غيرها ود
لانه كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن
المعقولات معقول بنفسه هو الذات ومعقول بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ
من الالفاظ دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول
ينقسم فصلا الى اخرين هو المتعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والمجرد عن ذلك والاخير

هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند
المنطقيين فانهم يسمون الكلمة المؤلفة مع الضماير كقولنا امشي امشي فعلا
الفعل لمكانه وفصول الاسم والحرف اعدادها والاعدام تعرف بالملكات من غير
انعكاس ولذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل ههنا وحده بما يانفي
فقال في حده هو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة
والفعل لا يشكل بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة
المشترك بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجود العين مرتبطا
لذاته وتلك العين هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعبير
وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الصالح الى غير لا بعينه
لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كبيرا وهو المراد من قوله موجودا
لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة
فيهما والثاني حصوله في زمان معين من الاسماء ما يدل على نفس الزمان وفيها ما يدل
على ما جزؤه الزمان ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه وجميعها مجرده
عن الزمان الذي يحصل المعنى فيه اما ما تعين زمانه بحصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير
وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص والحد
التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه
ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذكر التعلق والافعال التي
ما نقص فيها الدالة على نفس المعنى فيحتاج الى جزء يدل عليه كقولنا كان زيد قائما
وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون
كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد بحقيقة
النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على ضمير في
عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل على وقوعها في الحال وتسمى قائمة
صرفا الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك تقرن بها وظهر من هذا ان الفعل ان
الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان
معين بحسب والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي

بين هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تام بحسب النحو وهو ما يتالف من
اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقد
الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوجد الثام
منها لانه لكون التاليف من فعلين غير ممكن لا يصلح كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام
الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف
والصفة يعد في الاقوال التامة وقد يكون ما ذهب اليه النحاة احسن لكنه اسد التام
عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع موقعه فوق في القول الناقص الا ان احد الجزئين
اداة لا يتم معناها الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في
الدلالة الى غير يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لما يدل على
كما لها يدل عليه كقولنا الانسان والعامة اياهما وان اقترنت بغيرهما الكون يدل
على كمال لها يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف تام لانها في معنى
الثاني ليس تاليفا الا بعد الاضافة الى القرينة اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ
الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه
يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون
الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فان منع
امتنع بسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان
وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشر
قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالقوة ولا بالفعل والامكان بسبب غير
نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود الشمس الاخرى مثال الجزئي زيد
ومنه الكرة المحيط بذلك ومنه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيط بما مطلقة
والشمس اقول الجزئي الذي هو الحقيقي رسمه والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم
ولو كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم
قسموا الكلي الى اقسام خمسة بان قالوا اما ان يوجد في كثير غير متناهية او متناهية
او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخير اما ان يمكن وجوده في كثير او لا يمكن بسبب
غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة

المذكور وسنذكر لا له وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ق اشارة الى الذاتي
والعرضي اللازم والمفارق وقد يكون من المحمول ثابتا لذاته وعرضيا لازما وعرضيا
مفارقا ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمول ما يحتمل لان يعقل الموضوع ما هو او
لستا نعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان
مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع
في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث والجسمية للانسان
ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث هو
جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان
فرقا غير عام بل قد يكون بعض اللازمة غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك
ولكنه في هذا الموضع فرق قوت ش كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي
من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما
الوضع والطبع كقولنا الحيوان انسان او جماد واراد الشيخ بالمحمول ما يحمل بالطبع
اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى اخر كما يجي ذكره ويخص
هذا باسم المقوم وهو اما ماهية نفس الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات
والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو بعض الذات وهو ذاتي بالقياس الى
جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات فهو
فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني ويكون
الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة
الذاتي من حيث هو والذاتية قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور
الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي
الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء اخر يجعله لونا فان ما جعل السواد
جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهو
اما بوجه الذاتي عند احضاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية
ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخريين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية
الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يتحقق

الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او بعض ماهيته والعرضي اللازم
يجعله بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في
الفصل الى الفرق بينهما فقال ولستا نعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع
اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون
داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث مريدا القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي
عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على الكل بالمواطاة
والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها وهو يشبه الجزء لذلك
وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل
الوجود بالخاصية المذكورة الجنس فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل
الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه
من حيث تصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية
عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب غير القطع بالايجاب الا ان الامتناع
عن السلب يستلزم احضار الذاتي بالبال الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية
له والقطع بالايجاب لا يستلزم لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل
وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه
ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول
وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان في حكمهما في
استلزام احضار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة
والحق قوت ش من حيث تصوره جسما فائدة هذا القيد ان الجسم من حيث الوجود
لا يكون الا في التصور فقيدها لا اعتبار غير الوجود الا هناك قوت ش وان كان هذا
فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات
يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية
ومثاله الفرق بين المثلث والدائر بان المثلث يفضل بخلاف الدائر فان الفضل
وان كان يعم المثلث وغيره لكنه تبين الفرق في هذا الموضع اشارة الى الذاتي
اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان

بان يكون اجزاو ما خاصة بها اقول الماهية مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن
السوال بما هو والمراد ههنا كل شي له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزا
وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات التي يعرفها
الجمهور قوله واذا كانت لحقيقة غير كونها موجودة احد الوجودين وعدم
يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشي قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص
به وهو الوجود لذاته وقد يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود
معنى ما له من حيث هو كذلك فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم
الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب
وجوده ما له غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية
ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضاف اليها
ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزوها المقوم
فاستحال التحصيل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل
لها في الاعيان وجود ام لا اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه
بل بسبب الاحساس بجزئياته وكل ان نجد مثالا لغرضنا في معاني اخر قوله اسباب
الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث
في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع مقومات
الماهية داخل مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة المركبات التي لها
اجزا وما متمايز فللانسان اذا تصور ما ان يميز بين اجزائها وبعضها او يلاحظ
كل واحد منها وحده متميزا عن غيره وذلك لقوة الذهن فالتفاته بالقصد الاول
الى المقصود الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما نكون
عليه في الوجود مغايرة لالتفاته بالقصد الاول الى حضور الاجزاء المفصلة المتمايزة
الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المقصود الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل
ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم
الا وان يكون الثاني حاصلا بحيث يكون له ان يحضر ما يشا او يلتفت اليها بالقصد
مستانف والتفاته مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت

اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شا وفيه انه فجميع مقومات الماهية داخل مع
الماهية في التصور اشارة الى حصول التصور الاول مع اجزائه كما ذكر في اول الفصل
بقوله ان كل شي له ماهية فانما يتصور مع حصول اجزائها قوله وان لم يخطر
بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه قوله
كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى
المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير ما
كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشي بحسب عرف هذا الموضع
من المنطق هي هذه المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور فهذا الكو
فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله
ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية يريد بيان القسم
الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ويقدم لتعريفه مقدمة فيقول
المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها فلها من حيث هي هي ان تكون
واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصح لان يكون
معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او
موجودة او غير ذلك فح يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى
من حيث هي كذلك طبائع اي طبائع اعيان الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى
بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يحملها واقوله على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب
منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وهي
وهي قد يكون غير محصلة تحصل باشيا تنضاف اليها وهي المعاني الجنسية التي
تحصل بالفصول وقد يكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف ما بين
جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف
فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها تقوم لشخص شخص
اي الطبيعة النوعية انما تتقوم للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتكون
انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة
الى ما ذكرنا من كونها تتكثر بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك الانسان

لا يحملان من حيث الانسانية التي هي حقيقتهما بل يحملان على الانسان بحسب ولولا
من الحلاق والمكان والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة و
قوله هي اتم ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهي المصدق
انسان الى العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم
وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يجب ان يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها قوله
لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه
والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب عنه ما يصاحب
دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون
والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يكون عن سبب
الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع
الذي لا ينفك الموضوع عنه بحال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما او لا
اتم محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا
عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب
الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول اتم ما يصحبها من العرضيات لا
دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تعيين غير الذاتي فهو يعرض بقوله بالقياس الى الذاتيات
لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون
المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسة
لحوقا واجبا اقول المحمول الخارج اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج
عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط وبقياس الموضوع الى ماهيته
كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه
واما ان يلحق بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه
الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صار نصف ثلثه وتساوي الزوايا لقائمتين
محمول على المثلث ملحق بقياس زواياه الى قائمتين وهو من الصنف الثاني وجميع
اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء
كان اتفاقا او لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق

المثلث عند المقايسة لحوقا واجبا قوله ولكن بعدما تقوم المثلث باضلاع الثلث
اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا تلحق لحوقا واجبا ولكن ليس بعد
ما يقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث يتقوم بمجرده من
من مقومات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر فيه وكما
اتفقا بالمثلث مساويه لقائمتين فهو مساويه لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم
وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس
الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن
دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لتوقف الذهن عند حد ما و
الحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن
بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض وحده اما كون الموضوع
ابيض فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل
والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهي بحسب القوة
والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر ما
يوصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والمقصود في امتناع كون امثال هذه المحمولات
مقومات ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لا توجد الا بالقوة فان اجزاء
الشيء يجب ان تكون حاضرة معه لا كما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن
لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله وامثال هذه ان كان لزومه بغير وسط كان
واجب اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة اقول مطلع الشيخ
ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من
المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن
فهو ذاتي وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي
فاثبت الشيخ لزوما ابتنى على مطلوبه وقسمها وبه اقسام العلوم الاولية والمكتسبة
البرهانية وتلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع بتوسط شيء
اخر بل لان ذات الموضوع والمحمول الماهو هي يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر
مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من تلك الموضوع والمحمول

قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصور طرفيها فقط فتكون من الاوليات والقسم الثاني
يقتضي ان يكون المولف قضية مكتسبة حملية تشتمل العلوم البرهانية على امثالها و
ذلك لان المحمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية
لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة
الى القسم الاول وقوله كانت جلية اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك
لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة و
ذلك لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مختار الشيخ واعلم ان الحكم بكون
اللازم المحمول بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح
على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك
لان اللزوم لما كان معتبرا لعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير وسط اخر لا ينفك
عنه سواء يلزمه في العقل او في الخارج ولا معنى اللزوم العقلي الا ان اللازم لا ينفك في العقل
عن تعقل ملزومه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء اخر فانه لا ينفك
عند حضور المتوسط وقد ينفك عند غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على
ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن مشتغلا عند كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما
بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد
وذلك لان اللوازم المترتبة التي تتلازم جميعها بحسب ترتيبها لا بالقياس الى غير متناهية فقد
يمكن ان يتيسر الانتقال فيها ما لم يطرا على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملازمات
والسلسلة الى غيرها ولكنه قلما يكون في الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة واللوازم
التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل على اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب
قياس الموضوع الى غيره وهي انما تحصل عند تصور الامور التي اليها تقاس الموضوع
وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب الى
الوجود تلك اللوازم المترتبة فاذا قد اندفع ذلك الاشكال ويرجع الى ما كنا فيه
قوله وان كان لها وسط يبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون
اللازم بوسط كما يكون في العلوم المكتسبة قوله علمت وجوبه اشارة الى
ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند حصول الوسط فقط قوله

واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين نقول لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي
يقتضيه اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ لما
اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم من شانه تحليل اللوازم غير البينة
اليه وجد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما
لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط
لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب
ان يكون عارضا له ايضا وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول
مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له وهذان ما لم يكن يشتملان على اصناف من الحد
ويسمى الاول بالمحمول اولا والثاني بالمحمول ثانيا فقوله وهذا الوسط ان كان مقوما
لم يكن اللازم مقوما لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له اشارة الى المحمول اولا و
وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد
ان يتوصل عن هذا المحمول الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون
لزومه للوسط بوسط اخر او بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط
تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط الى لزومه الى وسط اخر ويتسلسل
وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جواز ان يشتمل على
الخلف من وجه اخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل اجزاء امور غير متناهية
هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله
فلم يكن وسط ولم يكن مهنا فصل تام قوله والمحمول فهناك لازم من اللزوم بلا وسط
اي لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم اشتغل الى المحمول الثاني بقوله
وان كان الوسط لازما غير مقوم اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع في الفرض
المتقدم والقسمة المذكورة وارده مهنا ايضا الا انه لم يعرض لها ايجازا بل قال مبطلا
للقسم الاول والحاجة الى الوسط لازم اخر او مقوم غير مرضية في ذلك الى ان يلزم بلا وسط
تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني
مقوما او لازما وانت تعلم ان اللازم اخر او مقوم وبابطال هذا القسم الاول يتعين القسم
الثاني الذي هو المطلوب فانتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد من لازم بلا وسط

في كل حال ثم صرح بالادنه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بتلك مناقضة القوم المذكورين بقوله فلا تلتفت اذا الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم فقدم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مفاوتا له مثال الآخر الاعم البين وذلك لان المساواة و اللامساواة لازم بين للكم ولا نوع انما يلحقها بقياس بعضها الى البعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم وما هذا البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر القسم وهو ان الشيء اذا فرضت من حيث هي هي شيا من لوازمها فاما ان يكون لازمها بغير وسط وان لم يكن من حيث هي هي شيا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف كما ذكر لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها القسم الذي يقال له ان بعض لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او القسم اولا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان لا يفارق الموضوع انما لم يقل فجميع المحمولات التي تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته الفا لكون زيد فقيرا طول عمره مثلا قوله مفارقه سريعا او بطيئا سهلا او عسرا مثل كون الانسان شابا او شيخا وقاعدا وجالسا يمكن ان يتركب الاعتبارات فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشباب والبطيئة العسرة كالجنون اشارة ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فاليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضيا يعني العرض العام اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قيل في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع ويعنى به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته اقول يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما

كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما يخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول هو العرض الذاتي الاولي وموضوع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب يساويه كالفصل والعرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحق من غير واسطة والثاني يلحق بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يوجد لكل موضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب في ذلك ان العلوم مما يتباين بحسب تباين موضوعاتها والعرض العام بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراضه الخاصة وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالمساوي في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى الزوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وح يكون بعضها مما يوخذ في حد موضوعه او ما يقوم موضوعه فما يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوخذ جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه يخص الاول بالعبد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره هو قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والمرض وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون به من الفطوسة للانف المناسبة المقادير بالمعنى غير العدد كما هو والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فان المناسبة اذا اخذت على انها عددية كانت عرضا ذاتيا للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي هي الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك الكلام في المساواة

ولذلك قال الشيخ المقادير وجنسها ق ش وقد يمكن ان يرسم الذاتى برسم يجمع كل
جميعا انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع فى حد لانها
لا تشترك فى الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع فى رسم لانها ربما تشترك فى لوازم
غيرها عما عداها وذلك الرسم سواء يقال ما يوجد فى حد الموضوع او يوجد
الموضوع فى حده فالاول مقوماته والثانى اعراضه الذاتية الاولية وان اريد ان
يجمع جميع الاعراض الذاتية فيقال ان يجمع ما يوجد فى حد الموضوع او ما يقوم به
عن العلم الباحث عنه فى حده واعلم ان هذه المقدمات فى الخواص طبيعى واحد الموضوع
فيه اضطرارى قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتى بان الحد الموضوع فى
حده وهو عبارة المتقدمين اوردها الشيخ فى الشفا وتبعه متقدمو المتاخرين وقال
فى الحكمة المشرقية بطلانها بان للموضوع نسبة ووجوده يتميز عن جهة العرض و
وجوده فكيف يوخذ فى حده وان الاعراض غير متعلقة فى ماهياتها بموضوعاتها
تعلقها بها لعرضيتها وهى من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة
فى هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشى لما
هو هو او هو الذى يقتضيه الشى بما هو هو قال وذلك لان الحركة يقتضى المعلول
اقتضاء المعلول العلة وبعض الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول
ما ذكره الشيخ فى الحكمة المشرقية فى هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التى يعرضها
عما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما يشتمل على
اعتبار موضوعاتها والمحمولها فى انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث ماهياتها
على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يشتمل من مقومات
الماهية دون مقومات الوجود فما كان من تلك الماهيات بسائط لا اجناس لها و
لا فصول لها وما لها اجناس وفصول لحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها
والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هى رسومها لا حدودها وكل ذلك
مما لا يقتضى تصور ذواتها الافتقار الى موضوعاتها اما ما يقتضى الافتقار اليها
فانما يكون مفهوماتها مركبة من ماهياتها ومن اعتبار موضوعاتها وينبغى ان يحد باعتبار
الموضوعات وذلك لان التعلق بالشى فى الوجود غير التعلق به فى المفهوم ولا يطلب

فى التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل او
بالغلط وظاهر ان الاعراض التى مثل بها الشيخ فى هذا الفصل من الاشارات مما
لا يتوهم من غير افتقارها الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق فى نفس الكمية و
اتفاق فى كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين فى العدد
بحسب ما عرفها الشيخ نفسه فى مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار
الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف و
الزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال وهكذا لا يكون شى من ذلك عرضا
ذاتيا للكم والعدد وغيرهما وكذلك فى باقيها ولست ادرى كيف ضيع هذا الفاضل
هذا الفاضل الذى لم يقلد المتقدمين فيما خالف الجميع فى جعلها اعراضا ذاتية للكم
فى تعريفاتها بما عرفوها بل اخترع من عند نفسه لها تعريفات اخر لم تخرج عما ذكره المتقدمين
فلما لم يتم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه فى تعريفاتها من
الموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب الماهيات
او بحسب الاسم فلسنا نقدر على ان نتصور ماهية غير مفتقرة الى موضوعاتها ولا
ان نعرفها الا كذلك ولا باس بان لا يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذى ذكروه حدا
ما غير حقيقى بحسب الماهية على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر
التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندى فيه واما الرسم الجامع الذى اورده الفاضل
الشارح فهو صحيح لان الاولية التى هى الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية
الاولية فقط تعدى الشارح الى ما يخرج عنه المقومات البعيدة كالاجناس الابعد
والفصول وفصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة فى البراهين والشارح
حنفية فبذلك فان الحس يجمع الذاتيات بالوجهين جميعا ق ش والذى يخالف
هذه الذاتيات مما يلحق الشى لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانما
يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما يلحقه لانه جسم
وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكره
من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشى لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية
المذكورة بالشرط المذكور كالضحك الذى يلحق الانسان للتعجب وهو مساوى

لما مر من الذي يحوي المطلب بوساطتهما ولعل الشيخ حذفه ايثاراً للاختصار وهو
انه خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح اشارة الى القول في جواب ما هو
يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في
جواب ما هو فانهم لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في
جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكي عنهم او عن امثالهم في
كتاب الحدود فاذا حصل عليهم اي بنوا على تحقيق ما يؤدي اليه فهمهم القاصر غلطوا مما
عنه وذلك بانهم ذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقطعوا الجنس هو جزء الماهية
فقط لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق عندهم ولاجل ذلك
قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا لانه لما
بعضهم للفصول اوردها وحصها غير صالحة للجواب ما هو ذهب الى ان الذاتيات يصلح
لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله
فان سهى بعضهم انه ميز كان الذي يورد له قوله فهو ان المقول في جواب ما هو من
جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات
هي اعم وليست اجناساً مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وستعرفها تعالى
يتبلبلون اي الالسن اذا اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا بنوا على ما يناقض رأيهم و
ذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة
لكونها مساوية لها في الدلالة غير صالحة للجواب لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن
حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب
الماهية وقد عرفتها وانما يتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر
ان كل ماهية انما يتحقق بان يكون اجزاؤه وما حاصره منها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية
بنه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب
ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريق
ما هو وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه و
الواقع في طريقه وهو الجزء اذا صار مذكوراً بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو
واذا صار مذكوراً بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول

الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب و
الداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي
عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق
بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في الطريق هو الذاتي الاعم وهو
الداخل في الجواب لا غير من المقول في الطريق ومما يؤيد ان الشيخ عرف الجنس المشهور
المساوي للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو
وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي عندهم انما يكون
حداً وانهم الشيء يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يعقب بالمساوي حتى يحصل ماهيته فاذا
الاعم قد وقع في طريق ما هو واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي
هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو
ما ذاته او ما مفهوم اسمه والاعلى هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته الخ
فهذا السؤال يعمهما والامر الاعم لا هو به الشيء ولا هو مفهوم اسمه بالمطابقة والمراد
يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف بأنه ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم
ويا بهم الى فهمهم دائر على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وان
قريب سنعلم ان لهم عن العدول عن اللفظ في العرف غنى بيان ذلك المباحث العلمية الاستو
بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلق بها فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب
عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث
تقييد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا المعنى حقيقة
الذات وعن مفهوم الاسم بالمطابقة كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي
يحمل القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما يحصل باجتماع ما فيه يعني
الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر العام الذي ينسبون اليه ليس هو
ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو تمام مفهوم اسمه بالمطابقة فاذاً ليس هو الا
بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن
عليهم ان ينسبوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف
اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة

من الالتزام مصطلحات القدماء ما يلتزمها ويلزمهم عليها على ما صححوا كتبهم به وليس
يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن التعسف على ما سنبينه اشارة الى اصناف
القول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تصرف العرف بل بحسب
بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر انه يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون
شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون
تلك الاشياء مختلفة الحقائق او متفقة الحقائق ومن ثم اربعة اصناف والجواب
عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن الصنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان
كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره
في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق
فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا خصص السؤال بواحد منها
فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة
الحقائق كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشيء او الاشياء فهو جواب في
حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال
على ما هو ثلثة لا تزيد ولا تنقص والشارح جعل المذكور في الصنف الذي يدل على تمام
الحقيقة ماهية شخص واحد ومثل زيد ما اذا قيل انه ما هو وهو ما هو فانه من الصنف
الثالث كما ذكر في الكتاب قوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على
ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان اقول الحد قد يكون بحسب
الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو
طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة
الحد على ماهية المحدود لئلا تخصص احدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما
قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة
مختلفة فيها مثل فرس وثور وانسان ما هي ومثال ذلك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان
اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه ان اورد
حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى
التفصيل قوله فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس هاهنا مشتركة بل جزء

الماهية المشتركة واما الانسان والفرس ونحوهما فاخص دلالة مما يشتمل عليه تلك
الماهية اقول هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون
اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذكر ما في قوله في ابطال المساوي
واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما معا مساويان
لكل الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية انما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان
مساويان بمعنى ما للحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتحصل به الجنس
لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان
ما عداه فضلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة
فح يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها فصل جزء وربما يكون الفصل
الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض
كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان لنسبته
نقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وح ربما يظن ان كل
من الاسمين فصلا لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا
الموضع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو نفس الحيوانية التي هي مبدأ
الحس والحركة فاشتق له اللفظ منها ولما لم يكن هذا التحقيق منطبقا لغرض الشيخ
عنه وعرض بان ذلك مخالف التحقيق بقوله وان انزلنا انهما مقومان اي الفرض
قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك انما هو شيء بحسب المفهوم
هو انه شيء له حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما
ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من
خارج هو انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاشياء يريد ان الفصول والخواص
كلها لا تدل على اصل الماهية التي يدل عليها الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول
تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشيء الذي يتحصل بها فـ
يكون موضوعا لها وهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كان بعضها مشتملا عليه لكان
داخلا فيها به الاشياء او الاشياء الداخل في الخارج هذا قوله واذ علمنا
كذا الدال على كذا فانما يعني بطريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد

بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها
الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورا في جميع المواضع والعلة
في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان اللفظ انما يقصد بالقصد
الاول لما يطابق المسئول عنه دون ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون
المسئول عنه متعلق الهوية بها فيمنع اللوازم عن مقصوده مطلقا **قوله**
وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اى اللفظ الذي يقصد به اشيا
محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وشيئا ولما يدخل فيهما فقد وقع على
اشيا محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة
له **قوله** وانت لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان الشي عموما
صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان
الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو وقد بان ان الذي
يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول لتلك الجماعة انها حيوانات نفرع
بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بعموم كالخواص قد يكون
صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع والا لكانت الرسوم التامة مهجورة على
الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة تخرج عن الاجناس وانها الشيخ قد صرح بذلك
في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامها الخمسة فقال بعد لكن قسم الدال على الماهية
الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا
بالالتزام فليس جنسا اذ المراد هاهنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا
انه نص صريح على التخصيص بهذا الموضع **قوله** ويجد اسم الحيوان موضوعا
بان الجملة ما يشترك فيه من المقومات المشتركة بينها التي تخصها او ما في حكمها و
اما على ما يخص كل واحد منها او **قوله** يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين
الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص منه
المسئول عنها ويخلو عن فصل كل واحد منها **قوله** واما الدالة هو ما يكون
مشتركة وخصوصية معا مثالها انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد
كان الذي يصح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس من غير تغيير العرف

قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو لسنا نقول انه هو كان الذي يصح
ان يجاب به انه انسان **قوله** انسان الى الفرق بين ما هو ومن فان الاول يقدر ما هيته والثاني
انما يطلب به العوارض المشخصة وقد يكون جوابه زيد او ما يجري مجراه **قوله**
لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في زمان الى انها
خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له **قوله** يريد ان يفرق بين الاشيا التي تدخل تحت
معنى كالحيوان ويجعلها اشيا مختلفة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشيا
التي تدخل تحت معنى اخر كالانسان ويجعلها اشيا متفقة الحقيقة كزيد وعمرو
ولتمهيد لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من الكلمات ما قد يتصور معناه فقط بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول
مقولا على ذلك المجموع بل جزا منه وما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على
المجموع حال المقارنة وهذا القسم قد يكون غير محصل بنفسه بل يكون مبهما
محتملا لان يقال على اشيا مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص
به فيصير هو بعينه احد تلك الاشيا وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف
الى المعنى المذكور قبل ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشيا مختلفة الحقائق
بل يقال حين يقال على اشيا لا تختلف الا بالعدد فقط وهذا ان يشترك ان في
المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الجزء الا ان اللاحق مقوم للمعنى
المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا واللاحق به بعد التقوم في الصورة الاخرى
ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا
وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان
اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان لا يكون معه شي بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا
او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا
واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مخصصا ومحصلة له كان نوعا فالحيوان الاول
جزء الانسان ومتقدم عليه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس جزءا من الجزء

لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل وشيء
في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل كونه
بهم وغيره وشيء خصصه وتحصيله وتصييره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو
الانسان نفسه لانه مأخوذ مع الناطق والاشياء التي تضاف اليه بعد تحصله
اختلافا في الماهية بل انما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان
الاسود وكهذا الانسان وذاك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي يدخل
على معنى وتحصله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتحصله اشياء
متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان تحصله
الوجود فكان كل ما يضاف اليه وتقرنه مما يجعله مختلفا بالعدد وهو غير مقوم
اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت هذه الاشخاص هي شيئا واحدا
وهو المراد من قوله لانا الذي يحصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لها
التي هي الخلقة قوله لا يتعذر علينا ان نتوهم عروض اضدادها في اول
تكونه وتكون هو هو بعينه اقول انسان الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد
تحصله فلا تتبدل الحقيقة بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود
لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية ولا نسبة الحيوانية
الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون انسانا فاما ان
يتم تكونه حيوانا يكون منه انسان واما ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا
الانسان اقول يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء
الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور منه انه لو لم تلحقه لواحق
جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية
او الصهالية لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد
بعينه يعني بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي كان قبل ذلك انسانا
من ذلك الانسان الى ان ما حصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل اصلا بعد
الماهية قوله بل انما يحصله حيوانا ما يصيره فيجعله انسانا اقول انسان الى تقدم
وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس

في العقل متقدما على الصورة قوله وان كان على غير هذه الصورة فهو على غير
هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اقول انه ان كان من الطبائع المذكورة التي فرضناها
عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير
الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل علينا ان الاشياء التي تختلف
بالحقائق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد
منهما **النهج الثاني** في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم **اشارة**
الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع
كل معنى كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس
بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلف فاما ما يتقوم به من الذاتيات غير
مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم
ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له بالقياس اليه
على ان اسم النوع عند المحققين انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ومما يسهو
فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص
من وجه قوله على ان اسم النوع عند المحققين انما يدل في الموضعين على معنيين
اقول النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما
فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخرى
لولاهما لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته
الى الاشخاص التي تحته فالاول يتناول الانواع العالية والمتوسطة وا
التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني يتناول نوع
الانواع وحده فهما في موضوعاته وبيانه بالاعتبار اعني النسبة الى ما فوق
وقد تبيانه في الموضوع انه اذا لم يكن تحت جنس كالواحد والنقطة والان
فالنوعان مختلفان في المعنى بينهما اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة
الى ما فوقه ولاجل ذلك يعتبر تركيبه من جنس وفصل واما الاخر فلا يجب فيه ذلك
وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي
الحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا نحو وعلى

مختلفات الحقيقة وبالمجاز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين
لا تكون تحت جنس قوله وما نسبه هو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضع
له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم
والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهو آخر الاول ظنهم ان النوع
في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص
ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون
جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم
ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا اللفظين دلالة واحدة مختلفة
بالعموم والخصوص يكون ما نطلقه في احد الموضعين ونعنيه بلا صفة الاشخاص
في الموضع الآخر اشارة الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد
ترتبت متصاعدة والانواع ترتبت متنازلة اي ربما ترتبت لان ترتيبهما ليس بواجب
في جميع المواد قوله ويجب ان ينتهي وذلك لانها لو لم ينته في التصاعد لزم
تركب المعنى الواحد من مقومات لا نهاية لها وسيوقف تصوره على احضارها
بالبال قال الفاضل الشارح والحق لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية
وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس وهو مع ما بين في الالهيات
ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان
الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الذي
ماذا ينتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع اليها الجنسية والنوعية
واما المتوسطات بين الطرفين فليس بيانه على المنطقي وان تكلفه يتكلف
فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان منها اجناسا عالية او اجناسا عالية هي اجناس
الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها
وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص اقول يريد ان تعيين
مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى
وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها
وانما ينظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص فاما تعريفه

لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة
قوله فاما ان نتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسط
والسافلة كان ذلك منهم ومن اتبعهم خروجا عن الواجب وكثيرا ما انهم الاذهان
ربما عن الخاتم اقول تعرض على سائر المنطقيين فان بعضهم الذي هو المعلم
افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى ماهياتها وحصرها
على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها
شبيه صادرة لهذا العلم الجزائي وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بيانها
عليه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر
فيها يجري مجرى النظر في المتوسط والسافلة من كونهما اعني هم في هذا العلم
خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود
واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي مطلوبه
تحت اي جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الحقيقة لم يمكن له ان يحصل الفصول
ولا سائر المحمولات التي تركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب
الاغلب كما بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما يستغنى
عن ايرادها لان استعمال العالية المحدودة عليها وما يشبه ذلك كان الطبيب من حيث
هو طبيب عليه ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من حيث يصح ويعرض ليحفظ الصحة ويزيل
المرض فان نظر من حيث هو طبيب في حيثيات ادوية اشياء يستعملها او لا يستعملها اهي
معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى وشرائط
حفظها ماهي فكمية دون ما لم يستعمله او لم ينتفع اليه مما يمكن ان يكون هو فيه انفع
في علاجه كان ذلك منه وغيره ليس منه خروجا عن الواجب الا انه لما تصور الحاجة
اليها في استعمال القوانين الحافظة للصحة او المزيلة للمرض صار النظر فيها بحسب
الامكان الى علمه بل جعله جزء من علمه وهذا داب اصحاب سائر الصناعات العلمية فانهم
يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا
عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس
يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه

يصلح للتمييز الذاتي الذي لها عما يشاركها في الوجود او في جنسها اقول
كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني
اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا ولما كان المقول في جواب
ما هو على الكثرة اما تمام ماهية مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج
عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة
بالتمام وما يختص بالبعض مقوم له وهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح
الذاتي لتلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان واقعا في جواب ما هو على
كثرة اخرى فبدل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم يكن واقعا فحكمه حكم الخارج
المذكور فاذا كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل وا
قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وكذا النوع انما يتميز به كالفصل الاعلى
الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في
فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل
عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنسها
وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو
لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له ما يصلح
عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس
الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن امرين
مساويين له ليس هو كل واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود
ولا الاصول التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات قوله
ولذلك يصح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب التمييز المطلق
المشاركات في معنى الشيئية مما دونها ومتى هو المسمى بالفصل اقول
ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق هو الموافق لعرف اللغة
في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب التمييز يعني ان المسؤول باي شيء يطلب به

العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد
يطلب به التمييز الخاص عن بعضها كما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء
اخص منه كما يقال اي حيوان هو وعرض الشيخ في اللفظ في الوجود والشيء ههنا
يعم الاشياء التي يطلب التمييز عنها الملاحظة كونها الوجود والشيئية عارضين لها
على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك هنالك قوله وقد يكون فصلا
للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس
النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا
للانسان وان كان ذاتيا اعم منه اقول لما فرغ من بيان ماهية الفصل رجع الى
الانسان الى تفصيله كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو الى اي شيء
وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره في مناقضة القائلين بان المقول في
جواب ما هو هو الذاتي الاعم مجملا واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا ان
ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو قوله وكل فصل فانه بالقياس
الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم يريد ان
الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا انما يكون باعتبارين احدهما بقياسه الى
الجنس المتحصل به والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه والتقسيم فان الناطق
يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه
ذاتيا له واما قوام الفصل مقوم لحصة من الجنس فذلك التقويم بمعنى كونه سببا
لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب نسبة
الشيء الى غيره فيكون متأخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي مقوم
لانه يقوم مقومه ولا ينعكس احتمالا لان يكون مقوم السافل هو ما ينضاف الى العالي
ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي يقول على جميع السافل ولا ينعكس
احتمالا لان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه اشارة الى الخاصة والعرض
اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم
او العوارض غير المقومة لكل واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا عاليا
او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم اقول لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات

العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول الخاصة
والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس
العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب
للانسان وقد يكون لازما كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث ومفارقا كالماشي للحيوان
وقد يكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة ببعض
كالكاتب له وقد يكون مفردة كالكاتب ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له
وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق
كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل
بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا
عاما لما تحته وربما لا يكون قوله واما العرض العام فهو ما كان موجودا في
كلي وغيره عم الجزئيات كلها او لم يعم والعرض العام قد يكون للجنس العالي
كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين
ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض
له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق واشبهها
في تعريف الشيء ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا
الثلث مثل قائمتين قوله الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر
من حيث كونها في التعريفات ويوجد في الوجود [illegible] فكل واحد من الاعتبارين فاضلها
بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى الغير
بل على الاطلاق لازمة له غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بين الوجود
له فان التعريف بالخفي غير صحيح قوله مثال العرض العام الابيض للققنس
وهو طائر يقال له ققنس باليونانية وهو متولد عن متولد وقد ذكر له قصة
في البياض به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا للحد
عن العام وتخلف المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقابل
مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض هو العرضي المشهور عند
الظاهرين لطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط ولطلاق الخاصة على ما يكون

مساويا له كما ذكر في الحد والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع
فلعل الالتباس بين ما يوجد في الموضوع وبين ما يوجد له بعد العقد عن اطلاق اسم
الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد واعلم ان العرض الذي هو قسيم
الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فيطلق عرضا عاما الذكر وغفلوا
عن كونه محمولا عليه بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله
وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما
فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان قوله
كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع
نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل
في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للكيفية
بوجه ولهذا الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا التمثيل
في بعض الصور ولكن لا ينافي في الامثلة تنبيه هذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع
والفصل والخاصة والعرض العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة
تحتها بالاسم والحد قوله هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح
الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على
احكام مستحسنة كسبية وبالتنبيهات عن فصول تكفي في ثبوت احكامها النظر في الحد
او فيما سبق من القول فيما يناسبها ومن الفضل من كونه من النوع الثاني ومن عادة
المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والخاصة والثلاثية والرباعية
والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من
الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد
اعني حد الجسم عليه ايضا وهاهنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة اي
المعنى هو فيقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات الخمس في هذه الاقسام
الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على
شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار الحقيقي والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك
كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا بالقياس الى ما تحته من

هو نوع اضافي بل بقياس الى ما فوقها والقسمة المخمسة يخرج الحقيقي والى يخرج الا
انما يكون بالقوة مسدسة لانها لا يخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك
لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها والمعروضة
والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقها
وهي النوع واما ليست مقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعها وهي
الخاصة او غير مختصة وهي العرض فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده
مخمسة واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب
ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص فالعام
جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي وهو الفصل
والى عرضي وهو اما الخاصة او العرض ومن هذه القسمة يظهر انها مشتملة على قسم اخر وهو
يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب ولا يصير نوعا تحت عام وهو النوع الحقيقي فتكون
بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة يجري مجراها في اخراج الاضافي اشارة
الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي محمول على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو
والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم
بالمعنيين انه كلي محمول على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني
انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على
ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت
حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي اقول الكلي جنس للخمسة ولذلك
في اوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي
وعلى العموم الذي اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى المجموع معا
وهو العقلي وقد ذكرناها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل
يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها
تحمل عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه
حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون
نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لانا

الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي
الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل والحمل عليها او لكونه صالحا
للحمل مما يعرض لها بعد تقومه وكذلك البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها
لانها اشد مناسبة لبيان انها المقصودة اشارة الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء
مثاله الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام المطابق في الدلالة على الذات والحد
تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل
على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم جوهر ناطق والتام لا يكون
الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة وتفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد
الاجزاء وانتقاصها منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا
هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام
دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها
لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على
اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالاولى
ان يحمل على التام الذي هو الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ قوله ولا شك في انه
يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة
هي جنسه والمقوم الخاص فصله اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون
مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا
او مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وفي الخارج والعقلي
المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه
مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء متباينة متمايزة او
كالخارجي في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم ومن متباينة وضعا واحدا كالسواد
والبياض في البلقة او من شيء وما حل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافة
الى غيره كالرجل والابن في الاب ويكون على انحاء كثيرة لا حاجة بنا الى ذكرها وكل مركب
خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام نوع تحديد و
اما البسائط فلا تحد بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركب العقلي فهي

عن الحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات
الباقية فحدودها ما يؤلف من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها
فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات
التي هي المركبات العقلية فلذلك قال ويكون الحد لا محالة مركبا من جنس وفصل
واذا اتضح هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل مركبا
من جنس وفصل قوله وما لم يجمع المركب ما هو مشترك له وما هو خاص لم يتم للشيء
حقيقة المركب يريد بالمركب العقلي المرقوم فان سائر المركبات لا يجب ان يكون
مشتملة على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل
عليها بالقول يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان البسيط قد يدل عليه بقول
ولا يدل عليه بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض
الصور قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على
على لوازم ينتقل منها الذهن عندنا الى حقيقة ملزومها كما مضى فان ذلك القول
يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله وكل محدود مركب في المعنى اقول
ههنا صرح بانه يريد المركب العقلي قوله ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد
ليس هو التمييز كيفما اتفق ولا انه يشترط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار
آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو اقول الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد
هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان
تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل التمييز الذاتي كيفما كان حدا والشيخ رد
عليهم جميعا وبان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من رام تحقيق
الاشياء لا يقتصد دونها واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه
الا بعد ان يعرف الشيء الذي يميزه او لازم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز
عنها بانها واما طالب تصور معناه كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لغرضه
بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له جنس وفصلان
يساويانه كما ظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك
بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد

يطلب فيه ان يتصور ذات الشيء وحقيقته كما هو وقد مر الكلام في كيفية استعمال الشيخ
فصلين متساويين في الحد فلا وجه لاعادته والمنطقيون من حيث يجوزون ذلك يغلب الحكم بوجوب
ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات
كيفما اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا مستحقا حدية يصح بها على
القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد التمييز بالذاتيات لا يعترفون بان هذا ليس حدا
تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل آخر بعد الناطق فان الانسان يشارك
الافلاك والملائكة بزعمهم في كونهم حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والحيوان الحي
الناطق يقع عليها بعينه وهم وتنبيه اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في
الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة الى
يجمع المقومات على تمامها اجمع ولم يكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب
يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل على جميعها
دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا زادت الفصول على
الواحد لم يحسن الايجاز والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو
وذلك يتبعه التمييز التام ثم لو تعمد متعمد او سهى ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى
بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حدا مستقيما حتى يتبع في تطويل
الحد فان ذلك الايجاز يحمد كل الحمد ولا هذا التطويل يذم كل ذلك الذم اذا يتم
فيه الواجب من الترتيب والجمع اقول الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من
المنطقيين في تحديد الحدود وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي
يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره عني
عن الشيخ وقد افاد بقوله ان حفظ فيه من الواجب الجمع والترتيب فائدتين وهي
ان الحد لا يتم بجمع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس فيقيد بالفصول
ليحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما يتفق في الرسوم ان يزيد
على الكفاية للتمييز وسنتكلم في الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من اعتبر
الايجاز زيادة ذكر بعض اللوازم او الصور في الرسوم المميزة يقتضي مزيد
الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب قوله ثم قولنا الحد قول دال

كنا وكذا اسقمن بيانا بالشيء اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشيء
وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذه في حدود
امور غير اضافية خطأ فقد ذكرنا لهم في كتبهم فليتذكره اقول يشير الى المواضع
الجدلية المتعلقة بالحدود فانهم هناك وضعوا مواضع للتخطية بتحديد غير الاضافي
بالاضافي كمن يحد النار بانه اخف الاجسام والطبيعة واعلم ان الحد مضاف الى
المحدود لا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزء من
جعلها داخلة في ماهيته اشارة الى الرسم فاما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراض
وخواص التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه اقول
ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده ان يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون داخلة في جملة
او لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يعرفنا المميز عن
كل ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص
ما اقتصر فيه على العرضيات والتام منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه و
منه ردي وهو ما يخالفه في شرائط الجودة المساواة للمرسوم لكونه اعم او اخص
منه او يخفى عامي منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا والجميع منها ما
مساويا فيصير رسما كما يقال للخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ
الذي يخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل
الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للمرسوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم
فيكون معرفة الملزوم به دورا لا ينحل بما ادعى حله به وهو قوله بعينه اللوازم غير
المساواة بعضها ببعض حتى يركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور
فان الاشكال في معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس
الامر غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم
هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فانا نطلب الباحث عن الشيء فيما نكتسبه من لوازمه
وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة وواصلة بعضها الى ذلك
الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور لانه يعرف غيره مما يعرف
مساواته ولا يحتاج ذلك الغير انتم الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم لو

ما يغاير الرسوم وقد ناقص
تعينا المميز عن بعض ما هو

وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو لازم حدا وكذلك الفصل وحده لا يكون
حدا ناقصا وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة والتضمن
بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يستمر على قرينة عقلية موجبة لانتقال الذهن من اللازم
الى الملزوم ويمكن المعترض ان يصرح بها احد من لفظا اخر باثباته فكان الدال على الحقيقة
شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات
من الالفاظ واعلم ان انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري
ليس للصناعة فيها مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي
وانما يتعلق بالصناعة تاليفها وتحديدها لا غير حتى تكون الاولية قوله وتم
واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان
انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل
الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل الوضع على شيء ما
يستقل بها او يختص بها اما ماذا ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا تدل عليها الا بالنظار
المعنى ولذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص
قوله ويجب ان تكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل
الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس اقول هذا شرط اخر في جودة
الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين
عند شخص خفيا عند اخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند اخرين
وما مثل به في اخر الفصل وهو ان رسم المثلث بمساواة الزوايا الا للمهندس فالصحيح
انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة
المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود بحسب الاسم وحدود
دالة على الماهية فكذلك الرسوم اشارة الى اصناف من الخطأ تعرض في تعريف
بالحد والرسم اذا عرفت تعرفت بانفسها ودلت على اشكالها في غيرها اقول
هذه اصول لعللها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وهي واشباهها في ذلك
يسمى بالمواضع والمواضع كل حكم يتشعب منه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها
منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية

وقوله ومن القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة
الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ المناسبة الناصة المعتادة اقول
يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار سيما ما يطلق
على غير ما وضع له لقرينة يستدعي العدول لعنها الى الغير من تشبيه ونسبة وامر عقلي
او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة وتفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا
وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مبتدعا ويلاحظ كون ذلك الكلام
ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق اليد على النعمة والنظر على الفكر وفي
المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها
مشهورا ويكون بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تستعمل على
تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ
فقد سمج جدا واستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف
وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى القول الشارح الاخر والالفاظ الناصة هي
التي يعبر عن المقصود صريحا ويزيل الاشتباه عما يكون في موضعه ويقابلها الموهمة والمغلقة
وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعدلة اي من الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي
تعطل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله فان اتفق ان لا يوجد لمعنى لفظ
مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم
ليستعمل اقول قد سبق ذلك في المفردات وقد سبق في المركبات وذلك لان الناظر
في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع
اللغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها
وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة
كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع
لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن نهج اللغة ومثال المخترعات في المفردات
العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون
فيهم فربما عرفوا الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد
الذي ليس بفرد وربما غلطوا فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقولهم ان النار اسطقس

الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه كقولهم
ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء
بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا او مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع
المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية فانها
يخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية والاولى في الكم والثانية في النوع وغير ذلك و
اما المضمر فهو ان يكون المعرف به شيئا يحيل تعريفه الى ان يعرف بالشيء وان لم يكن
ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم
بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان لكل واحد منهما يطابق الاخر مثلا
ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاسم في حد الشيئين من حيث انهما
شيئان اقول هذه المواضع التي يقع فيها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة و
الجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة او
بمراتب وهو دور صريح ومضمر وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي
ردي لانه لا يفيد المطلوب والاخفى اردأ منه لانه ابعد عن الافادة وبنفسه اردأ منه
لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء
والدوري اردأ منه لان الاول يقتضي ان يكون الشيء على نفسه بمرتبة واحدة والثاني
يقتضي ان يكون له تقدمات في وقت واحد والدور الظاهر اشنع والخفي اردأ في الحقيقة
والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه
ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب المشهور ويقابل العدم و
الملكة بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب المشهور وهو مراد
الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به
يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة
اليه كاشتراط الضرورة التي تقع في تحديد بعض المركبات والاضافيات على ما تعلم
في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة عن احاد و
من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان ناطق جسم والحيوان ما
في حده الجسم حيث يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكون قد كرروا

اقول التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه والقسم
قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب اللفظ وقد يقع لا بحسبهما والردي ما
يشتمل على التكرار لا لحاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد ان يقال
الانسان حيوان بشري ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف الافطس
والانسان ذو التكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن
يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا فيحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حدهما فيقع فيه
تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لا السؤال وبحسب اللفظ
كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار
هي ما تركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه
الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر موضوعه كما مر والمثال المشهور منها الانف الافطس
فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف اي
سهو وقد قيل في تفسير الافطس انه اما انف ذو تقعير او ذو التقعير في الانف فعلى
الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو
تقعير وعلى الثاني يجوز ان يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف ويكون معناه
انه من شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير
لا يكون الا للانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه يكون ذا شيء لا يكون ذلك
الشيء له ويكون في التقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجيء بيانه
قوله ومثال لنا الان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقنا اليه الانسان لكن
الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمثال
هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه
يكون للمحدود في الحد وفي [illegible] من المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار
مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة على نفسها غير السهو من جهة
تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف
الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة
كانه يقول الكيفية ما به يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد عالم اردنا

انف افطس انف هو ذو

المناسب من الجانبين وهم وشبه انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان
يعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر ويؤخذ كل
واحد منهما في تحديد الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الا به
وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما
وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون
انسان لا يعلم ما الابن ولا الاب فنسأله ما الاب فيقال هو الذي له الابن فيقول
لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذا كان العلم بهما معا ليس الطريق مثلا
بل بهما معا يلخص من اللفظ مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شيء يبنى بالابن ولا فيه حوالة
على المتضايفان يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشيء
بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين
ليحصل منه معا في العقل ويحصل البيان بالذي يعرف به منهما ومنه التمسك
نطقا ومثاله ما ذكر في حد الاب انه حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك
فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة ويولد
من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما تضيف وهو الذي
يفيد الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون مضافا
الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في
باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب ايساغوجي وتمامه الان ما اوردناه من
الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ولكن يشتغلون الى تعريف المركب الموجه
نحو التصديق اقول رسم الجنس في التعليم الاول انه المقول على كثيرين مختلفين
بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المرتب عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
فوقع الدور في هذين الرسمين وجعل فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المتضايفين
لما كان يتبين كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فيجب ان يحد كل واحد منهما في حد
الاخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه ليس محل شك بل زيادة الشك في جميع المتضايفات
ثم بين انه لما كان [illegible] لفظ النوع في لغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء

وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو
المعنى الاول اللغوي فكأنه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب
ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا

النهج الثالث

في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا اما الصنف من التركيب الذي يحكى
فيه بحمول على انه كذا هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما
قاله او كاذب فيقال عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير
المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري ولكن الصدق والكذب من الاعراض الذاتية
للخبر فتعريفه بهما تعريف دوري هذا سهو او رد لتفسير الاسم وتعيينا لمعناه من
سائر التركيب ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا
في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف
او غير مما يجري مجريهما عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء
انما يخصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض اخفى من
الى البيان من ذلك الشيء ومهنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيب
فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نعرف
انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل على الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في
معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس
ولا يكون دورا واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب
ونحو ذلك فلا يقال لقائلها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث يعرض بذلك عن الخبر وفي
بعض النسخ من حيث يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح
بان الصدق والكذب يعرضان للتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات
الا بعد ما يصيرون لا خبرا بالعرض والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت
كذا وراجعه انك قلته وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا وراجعه اني اريد تفضلك
وكذلك في سائر ما قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب
اما ان يكون اولا التركيب عن مفرداته او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب من
او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض

او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيبات الاول او ما بعده فالتركيب المشتمل على
الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يحمل بعضها على البعض الآخر فاذا لا بد من ان يعلق
بعضها ببعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض بوجود نسبة ما هو موجود ما
بينها والنسبة بينهما اما اتصالا او انفصالا فالذي يعبر فيه وجود اتصال او
لا وجوده هو المتصل والذي يعبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل
فاذا التركيب الخبري ثلثة وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا
الى الموارد وذلك لانا اذا قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتعين الخبر في قولنا عن خبرية المعنية وقد يعرف
التركيب بالحمل والوضع فاذا هذه الامور لا يعرض لها في تحصيل ماهيات الاعتبار المعنية
فليست بفصول لها بل هي عوارض لحقتها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجة بعد
تحصيل حقيقتها فتصير بها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي
والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي ومع هذا ينبغي ان يحمل
الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي قوله اولها الذي يسمى
الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا
الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجريه في اشكال
هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان هو المسمى بالمحمول وليس
حرف سلب يسمى الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضا حمليا لان العلماء قد يحملون الحكم
في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسمى بهما الشرطي اما المتصل فانما سمى
لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية فقط واما المنفصل فيسمى به لانه يشاكله في
التركيب وانما حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما
على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين
قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غيره لكن قرن بهما ليس على سبيل ان
احدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الآخر ويتبعه او
لا انقطاع يتعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئي شرطي ووجود تعلقهما بها
قوله ومثاله يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الآخر و

وهذا يسمى المتصل ومثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين كانت الحادتين
من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين جزءا
مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة
واذا حذفت اما واو وكانت هذه قضية باقي قول واحد وانما يسمى المتصل حمليا
لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرطية لا تقتضي التشكك
في المقدم كما ذهب اليه قوم بل تقتضي تعلق الحكم بوصفه فقط وباقي المتصل عن
عن الشرح انسان الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان
ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود
فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه انه حيوان من غير زيادة شيء وفي اي حال بل على العام
الموقت والمعين ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر في حاله
تلك الحال ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على
موضوعات ليست موجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال
مستحيلة لم يحكم بوجودها ولا ان يكون موجودا في الاعيان فان الحكم اعم على موضوعه
موجوده كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما بعيد
كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا
عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير
معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا بعينه فيه نوعينا اصلاحي لوازمه
الوقتية لكنا قد خالفنا مقتضى الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثل بشرط
كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا بعينه فيه شرط اصلا حتى لو اردنا
تعيينه بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه
بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد ولنا ان نخص به ما شئنا من ذلك فنصير بسبب
اقترانه به مخصصا يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام بجميعها ما قبل الالحاق فيجرد عن
جميع ذلك فهذا هو مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب قوله والشرطي
المتصل هو مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول
منهما المقرون بحرف الشرط ويسمى المقدم لتقدمه والثاني المقرون بحرف الجزاء

ويسمى التالي لوصحبه من غير زيادة شيء آخر بعده والسلب المتصل هو ما يسلب هذا
اللزوم والصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب
المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا وهو الذي يوجب
الانفصال او العناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما
بمتساويين قوله الاتصال قد يكون باللزوم كما في قولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود وقد يكون بالاتفاق كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالحمار
ناهق ويشملها الصحبة والايجاب في المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او
صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي
موجبا او سالبا من غير تعيين ولا تعيينا او توقيت ولا توقيتا فيهما والسلب هو الحكم بلا
وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصل هو الحكم بوجود الانفصال
والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة
او مختلطا منهما واجزاء الانفصال لا ينبغي ان يسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا
فذلك لانه لا ينفك عن تمييز بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق ولا يتحرز ان يكون توقف
اسم ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة انسان الى الخصوص والاهمال
والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة او سالبة
مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم
اعني الكلية والجزئية بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت
مهملة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب
تعميما وشركة وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا تهمل في لغة العرب ويطلب ذلك
في اللغة وانما النحو فيه ملكة فلصناعة النحو ولا تخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا
وبين فيه الحكم وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت
القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا
واحد من الناس بحجر وجميع ذلك قوله وان كان بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض
للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فقول
الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كل انسان حيوان بل الحكم الكلي

والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا الاتصال صح

يصدق مع الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض
الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص
وذلك غلط لانه يجوز ان يحكم على اشياء لداع انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون
ما يحتمله فالحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية يدل على حكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال
الكلي انه لم يتعرض للباقي مع عدم احتمال ان يعرض وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما
سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب وليس كل انسان بكاتب فان نحوي اسما واحد
وليسا يعمان في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب
الجزئي محمد لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو
صيغة للسلب عن الكل لا السلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة
عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي
واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكنه اذا صدق الكلي صدق
الجزئي من غير انعكاس فالجزئي معه صادق دائما دون الكلي فالحاصل ان هذه الصيغة
يستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معه السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير
تفاوت ومنه اعني قوله فان نحوي اسما واحد وليسا يعمان في السلب ونحوي الكلام من
ما يفهم منه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان
في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه يدل به على تعيين الطبيعة فهنا كان يحيل
موضع الالف واللام سور موضع كل الا ترى انك تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان
عام ونوع وتقول الانسان من الضحاك ولا تقول كل انسان من الضحاك وقد يدل به
على جزئي جزئي ذكرنا وعرفنا له فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه ويكون القضية
ح محصورة واعلم ان اللفظ الخاص يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا بعض ولا كل
وما يجري مجراه مثل طرا واجمعين ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب فقد ذكرنا
ان المعاني الاصلية التي سميناها بالطبائع فانها من حيث هي ليست كلية ولا جزئية ولا عامة
ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك باصناف لاحقة بها فخصصنا
فلاحقة تلك الطبائع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه
او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة ومن

كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة
اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي
محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة كما في قولنا الانسان نوع وعام وفي قولنا الانسان
هو الضحاك وهي مهملة واما على التخصيص ويسمى لام العهد كما في قولنا قال الشيخ
وهي مخصوصة وباقي الفصل ظ قوله اشارة الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم
لانه انما ذكر فيه طبيعة يصلح ان يوخذ كلية ويصلح ان يوخذ جزئية فلفظها الشارح بالاعتبار
مما لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان في ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان
يقتضي ان يكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان يوخذ كلية وصالحة
يصدق جزئية اتضح ان المحمول على الكل محمول البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان يوخذ
جزئية ففي الحالين يصدق الحكم بالجزئية فالمهملة في قوة الجزئية ويكون القضية جزئية الصدق
نصرح بها لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا الحكم على البعض يحكم يجب من ذلك
ان يكون الباقي بالخلاف والمهمل وان كان يصح في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق كليا اقول
الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا يدل بالوضع على كلية الحكم
ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما معا كما مر في السلب عن الكل
لكن الكلية منهما يستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية
على الاحتمال فاذا كان يجري القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين
ومثلها سور السلب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على
ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد
اضطر الى ان حكم بان نسبة الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب غلط ولما بين ان
المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم فاذا القضايا المعتبرة
هي المحصورات الاربع قوله اشارة الى حصر الشرطيات وايجابها والشرطيات ايضا قد
يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت
دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فقد حصرت الحصر الكلي للموجب واذا قلت ليس
البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس
طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون

اذا طلعت الشمس فالسما مضيئة او قلنا قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون
فيها عمرو فقد حصرنا الجزئي الموجب واذا قلنا ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسما
مضيئة او قلنا ليس دائما اما ان يكون الجسم صفرا او اسود واما دونه فقد حصرنا الحصر الجزئي
السالب قوله حصر الشرطيات واهمالها يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال
بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتها او تخصيصه ببعض الحصر والحكم
المجرد عن بيان تعميم او تخصيص بعض الاهمال وبعينه الحكم على الاصل المسمى
المخصوص واما تخصيص ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية
ليست مكثرة انا لو جمع بالحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع
ولا بد ذلك وحده بل وتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما
كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان صدق الحكم انما يحصل في اوقات عدد
معدودة بل نريد بها انما يحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك
ان كل حال يمكن ان يعرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او
كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا نهاية فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك
الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية متصلة جزئية
ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثالها يختص ببعض الاحوال قولنا اذا
كان هذا حيوانا كان انسانا فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة
اعني سالبة لا رفع السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في الباقي واما كلية الحكم
الاتفاقي في الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم بالاتفاق من
غير استلزام التالي للمقدم وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب
لا سلب الاتفاق فبان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من
غير لزوم وجزئيته على قياسه واما الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص
والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية
الحكم اللزومي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك اعني الحكم
كون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بالتعاند في بعض الاحوال والاوقات كما
يكون بين جنس الزائد والناقص في حال لا يكون للمساوي وجه دون سائر الاحوال وامثاله

على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي ما صدق اجزائها او كذبها معا او
صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك
صدق هذا عند ما يقتضيه النظر في صور موادها وصيغة كل واحد منها
على ما ذكر في الكتاب اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان يعلم ان
الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات
فانها هي التي تنحل الى البسائط او ما في قوة البسائط اول انحلالها والحملية اما ان
يكون جزآها بسيطين كقولنا الانسان حيوان او في قوة البسيط كقولنا الحيوان
الناطق ماش او مشتمل بنقل قدميه واما كان في قوة البسيط لان المراد منه معنى
واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد وقد ذكرنا ان المركبات من المفردات
هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان يعد
الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها تعد
الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل
وربما كان التركيب من حرف سلب مع غيره كقولنا زيد هو غير بصير ولما كانت
الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب
الدالة على امور غير ثبوتية ان تورد الفاظ الثبوتية ويعدل بها بادوات السلب الى
تلك الامور التي هي غير الثبوتية فان لم يكن من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مفردة
كالاقوال فلتضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة و
وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلتركب اداة السلب مع المفردات
الثبوتية التي تقابلها كقولنا لا بصير وغير بصير في الاسماء وما صح ولا يصح في الافعال
ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية
عن اداة السلب بانها محصلة وبسيطة ولما استمر عند القانونيين استعمال
التركيب في غير الثبوتيات التي كالاعمى ولا يزال على قياس الثبوتيات وقد
وبمعنى غير البصير الاعمى او ما هو اخص منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة
اسماء محصلة في اللغات كالاعمى والساكن دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى
العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة

في الدلالة على الاعدام واجراؤها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من الملاحظة
على ما يقال بل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى
وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الثاني واتخذ بعض المنطقيين هذا السائغ
موضع بحث في هذا العلم قوله وبالجملة ان كان الغرض التعبير ونحو كسي واحد
ثم نثبته او نسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت الحكم
كان ايجابا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير قوله يريد ان اللفظ
المعدول لما كان بازاء المفرد كان حكمه حكمه في التركيب كما كان الايجاب الشرطية وسلبها
بحسب ثبوت الاتصال والعناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة
فكذلك هيهنا كون القضية ايجابية اذا كان حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع
وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان يعلم ان الحق كل قضية حملية
ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وصوت دال عليهما او
نوجب ان يطابق اللفظ المعنى بعدده اسمي هذا الثالث لفظا بالنسبة الى علمهم وقد
يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العربية اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان
يقال زيد هو كاتب وقد لا يحذف في بعض اللغات كما في الفارسية اللفظية است
في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة قوله يشير الى هيئة بها
يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط
ونفيه يتميز من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى
اداة لان هذا ما يتحقق في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم
كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد كاتبا
كاتبا وحذفها تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يستعمل ولذلك
قد يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج فيها الى رابطة اخرى كما في قولنا قام زيد و
كذلك الاسماء المشتقة منها ان وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع
او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغاير للموضوع والمحمول ثلاثية والعاطل الثنائي
اعترض على الشيخ بان فعال الكتابة يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة
فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة

وههنا وقد سهى في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون غيره
والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه فيحتاج الى الخبر
كالمبتدا وغيره فاذا احتيج في ان يرتبط مثلا قائم به الى رابطة اخرى غير التي
يشتمل عليها بنفسه وكيف لا وهو يقع هنالك موقع اسم فلو كان بدل قوله زيد
كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل بنفسه لكان الاصح ان يقال
زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله
الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل مع ما هو فاعله بمنزلة خبر
مفرد مربوط على المبتدا برابطة غير ما يرتبط الفعل بفاعله قوله واذا دخل
حرف السلب على الرابطة فيفيد مثلا زيد ليس هو بصير او قد دخل النفي على الكا
فرفعه وسلبه فاذا ادخلنا الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت
القضية ايجابية مثل قولك زيد هو غير بصير وربما يضاعف في مثل قولك زيد ليس
هو غير بصير فكانت الاولى دخل على الرابطة السلب والثانية دخل عليها الرابطة
جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها كذلك تسمى معدولة وسيجيء غير محصلة
قوله اراد ان الرابطة اذا تقدمت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب
ان تقدمت اقتضت رفع الربط فهنا صارت القضية سالبة وان تأخرت جعلها الرابطة
جزءا من المحمول فهنا صارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة
معدولة واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح على تخصيص
الادلتين كما يقال في اصطلاح ليس بالسلب وغير بالعدول قوله وتسمى معدولة
قوله وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو
المفرد قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولهم غير البصير
اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة المحمول وهذه انما تفيد
بالموضوع وقد نقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول
قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او غيره حتى يكون غير بصير
انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد البصر من الحيوان ولو طبعا او مطلقا ام
ذلك فليس على المنطقي بيانه بل على اللغوي بحسب لغة لغة قوله قد ذكرنا

الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس ببصير
اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها المصطلح بعد الاتفاق
في تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب
بعضهم الى ان الموضوع المذكور موضوع هو شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان
شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او
جنسي والاعمى مع ذلك يطلق على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا
لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد
الذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين
فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه
على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا والجمد غير ليس
ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يكون مختلفا
بحسب اللغات والاصطلاحات فوائده وانما يلزم المنطقي ان يضع احرف السلب
اذا اخر عن الرابطة وكان مربوطا بها كيف كان فان القضية ايجابية كانت صادقة او
كاذبة فان الايجاب لا يكون الا على ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بثباته واما
النفي فيصح ان يكون من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب فيريد بيان ما
يلزم المنطقي في هذا الوضع وهو بيان الفرق بين المعدول والسلب بحسب اللفظ
وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الرابط على السلب وتاخره عنه كما مر واما بحسب
المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون ثابتا عند من
يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت
لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح
ان يقال ليس بحي لانه ليس موجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط
او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشيء منها
واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثابتا ويجوز ان يكون معدوما سواء كان بحسب الثبوت او
بحسبه والسالبة اعم منها ولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة
اعم من الموجبة المعدولة اذا اشتركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة

والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح لما لم يكن فائدة في هذا البيان بل كانت
معارضات وحججا مبنية على اصول غير معتبرة كان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب
ولا يفضي الى مزيد فائدة لم نعرض عنها اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات
والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن مختلطات
الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثة حملية ومتصلة ومنفصلة
والواقعة منها في كل شرطية اثنان فالتاليف في كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بحسب التركيب
المنفصلة ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي
تكون من حمليتين او من متصلتين او منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي يكون من حملية
ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في
المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون
لنا في المتصلة تسعة اوجه وفي المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين
كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة
ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا او فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد
ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة لوجود النهار فان كان الشمس طالعة فالنهار
موجود ومن عكسها كالعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا اذا كان الشيء عددا
فهو اما زوج او فرد ومن عكسها كالعكس ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها
كالعكس امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين
كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس
طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا او
اما ان يكون اما زوجا او منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون
الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة
كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون العدد اما زوج واما فرد ومن متصلة و
منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا
واما زوجا وهذه الامثلة بعضها موجبة مؤلفة من امثالها وقد يكون منحرفات في جهة الترتيب

موجبات وسوالب شأنه بعضها من بعض ويكثر وجوه التأليف ولما كانت الشرطيات
مؤلفة بعد التأليف الاول فهي يكون مؤلفة اما ما يليها ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من
شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى
ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما
ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة و
واذا قلت اما ان يكون كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس
فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا العدد اما
زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تحصل من نفسك
الاقسام الباقية قوله اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة والسنة على امثلة ثلثة او
متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كليهما موجبات وثانيها منفصلة مهملة
موجبة من متصلتين مهملتين احدهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة
من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال
الاول فهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة
واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه و
يكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه
لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض
ويكون مانعة لهما ان كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول منه المنفصلة دون
غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال ان
طلوع الشمس ولا وجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيض الذي
هو انفصال حقيقي استلزام الترديد بين عين المقدم ولازم نقيض الذي هو الانفصال
المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها
مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للاطلوع الشمس
لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذا هو سهو او اورده الشيخ نظرا
الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال بين جزئيه
مع نقيض الاخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يحتمل ان

طلوعها فالا ح من طلوع الشمس صح

يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيض لازم على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي
المذكور منه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ومنع
اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذا منع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار
المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم
الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والذي اورده
الشارح مؤلف من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذا هو سهو او اورده
الشارح نظرا الى المادة فالحاصل من هذا التطويل انه اضاف مقدم المتصلة الاولى
منفصلة حقيقية وتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعول
باضافة منفصلة اليه تبعها التقدم وتبع التقدم المنفصلة الحقيقية المذكورة فهو اعني الشارح
رجح الاولى على الاخرى من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المنفصلة اللزومية ضربان
مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهو الذي اورده الشيخ و
مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهو الذي اورده الفاضل الشارح
ولا يلزمهما منفصلة حقيقية بحسب الصورة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد
اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ
واما ان يكون الليل موجودا وهو سهو من الناسخين قوله والمنفصلات منها حقيقية و
التي يراد فيها انما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط
ومنها ما هي التي تمنع الجمع والخلو ويحذف من القسمة الى شيء ونقيضه فان النقيضين هما
اللذان لذاتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وكثيرا ما يورد بدل احدهما مساويه او كلاهما
متساويا في اللازم فيحصل المنافضة بينهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله وربما
كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما يشتمل الى
قد مر ذكره واما المنفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الجزء ما يشتمل الجزء اليه من
الجزء الاخر كقولنا كل عدد اما تام واما زائد واما ناقص فهو منشعب من قولنا انه اما تام
والمغاير وغير التام اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصل الى سائر الاجزاء الى
الجزء الاخر ويسع الاقسام فالمنفصلة يكون في ذلك حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون كل

الاستيعاب في كل من القسمة الى القضيتين قال الفاضل الشارح ولعل الذي يكون
اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فنوع حجود واما الذي
ليس لهذا عندي حجة فان الاشكال محصورة في اربع والكليات في خمس ولعل النسخة
التي وقعت الى من شرح سقيمة وليستكشف من سائر النسخ واما ما كان عن داخل في
الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الاسامي وهي
ومنها غير حقيقية مثل الذي يراد فيه بامانعة منع الجمع فقط دون منع الخلو من الاقسام
مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشي حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان
يكون شجرا ولعلها ان يكون كذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بامانعة منع الخلو وان كان
يجوز اجتماعهما في جميع ما يكون تحليلا يودي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد
لا زواله لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان
لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما امكن مع النقيض
ليس ما يلزم النقيض فكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اذا حذف
احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم كان
منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو وحده اما الاول فلان الشي لو اجتمع مع
ما هو اخص من نقيضه لزم اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض
ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني
فلان الشي لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض
يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق مع ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه
النقيض احتمل ان يجتمعا معا مثال الاول ان نقول هذا الشي اما حيوان او ليس بحيوان
والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله فيحصل منهما قولنا هذا الشي اما حيوان واما
شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شي واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالحجر
وقد يكون اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزم لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يجتمع
مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يستلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر
او ليس فيه فان اللاغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم
يغرق وفي الجزاء اعم من قولنا غرق فنورده بدله لتحصيل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق

مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق
وقد يكون فيما اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه اعلم ان
استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشي
شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما يريد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر
اي اما هذا صادق او ذاك واما يريد الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون
حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك فيكون الاول باعتبار مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو و
من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشي وينضاف الى الاسرة ذلك السائل
من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات
قد يتالف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشي اما شجر واما حجر
وهذا الموجود اما دائم الوجود او ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما
ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشي اما ان
لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ان ينقسم بمتساويين
او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان ونقولنا اما حيوان او ليس بانسان هذا من حيث
اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتالف عن موجبة وسالبة لا غير ومانعة الجمع
يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من موجبتين وذلك ظ ولا يمكن ان تتالف عن سالبتين
لان الموجبة لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من
سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتالف من موجبتين لا اشتمالهما على
ما اشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر ومما ذكره
كفاية قوله يريد به المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع والخلو
مثاله نقول للعبد اما ان تجالس العلماء واما ان تسكت في بيتك ونقول العالم اما ان يعبد الله
واما ان ينفع الناس ليعالج احواله مثلا للعقلاء ومنه انما يتعلق باللغة قوله و
عليك ان تجري امر المنفصلة في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون
المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول منها بيان كلي لما يتعلق بالمنفصلات وهو بالحالة على
الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض
والعكس في موضعه انشاء الله وحده وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل في

الجزء يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتأتى فيه لعدم امتياز الجزء
بالطبع اشارة الى حسبان يجري القضايا ويحصل لها احكاما مخالفة في الحصر وغيره والادوات
مبني التي يجري القضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى البيانات
دون الادوات قوله انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا
انما يكون بعض الناس فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل
لا هذه الزيادة يجعل الحمل مساويا بالخاصة الموضوع وكذلك قد يقول ان الانسان هو
الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك يقول
انما يكون الانسان حيوانا ويقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى
في اللواحق اقول المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون
مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كخواص غير مساوية ولفظة انما
اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول ومعنى قوله يجعل الحمل مساويا او اخص
بالموضوع وليس اذا دخل عليها دال على نفي ما لها لكن فاثبتنا العموم قوله ويقول
ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه امر معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى
وليس بعضه الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق
يريد ان هذه الصيغة يعتد بها المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق والمساواة
المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله ويقول في الشرطيات انه لما كان
النهار موجودا فالشمس طالعة وهذا يقتضي مع الاتصال لا تسليم المقدم ووضعه
ليتسلم منه وضع التالي قوله واستثنائي تابعا ولفظة لما يقتضي الدلالة على
الدلالة على ان وجود المقدم ثم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك يقول ليس
يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة
فيفيد هذا القول حرف النفي يريد ان القضية بما بين الادائين تصير موجبة
قوله ويقول اما ان لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك
اقول هذه من القضايا الى قسم محرفة وهي ما تحرف عن ادوات الاتصال والعناد و
كما في الشرطيات ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من
في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وهي المنفصلات في قوة قولنا

اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قيل والحين اقرب لانه لا فرق
قوله ويقول انه لا يكون هذا العدد زوج الزوج وهو فرد وهذا في قوة قولك
اما ان لا يكون هذا العدد زوج الزوج واما ان لا يكون فردا وهذا انه من المحرفات وكل ما
هو زوج الزوج اي مربعه يجب ان يكون زوجا وليس كل مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا
من المقادير الصم يجذر العشرة مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون
ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة
من اما ان لا يكون زوج الزوج واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج
الزوج وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال الاخرى لا يكون زيد كاتبا و
ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد ويمكن ان يكون
غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرعشة مثلا اشارة الى شروط القضايا بحسبان
في الحمل والاتصال والانفصال حالة الاضافة فمثل انه اذا قيل جيم هو والد فليراع
وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا
وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل الخمر مسكر فليراع
ابالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا
كثيرا اقول يذكر في هذا الفصل قوانين لا يحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها
وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكرناه الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف
فليراع في اي الاوقات هو فانه يخسف بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث
حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا
يسهل الصفراء الرابع حال الشرط وقد اوردناه وهو كل متحرك متغير الخامس
حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكرناهما وهذه الشروط وقد ذكر
في باب التناقض مضافة الى شرطين اخرين كما يجيء انشاء الله النهج الرابع في مواد القضايا
وجهاتها اشارة الى مواد القضايا اعلم ان المحمول في القضية او ما يشبهه
الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية
الشرطية كالمحمول في الحملية واقول جرت العادة بان تضاف نسبة التالي الى المقدم
بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا في بعض الاعراض وليس لهم في عبا

هذه الامور بناء على ما يعتبر في الحمليات فاذن تعتبر بها وان كان اللزوم والاتفاق
يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول
هو الوصف الذي يوصف الموضوع به و يوضع الموضوع معه فان نسبة المحمول
من حيث كونه وصفا للموضوع ويقارنه بان المحمول الوصف محمول عليه و وصف
موضوع معه وكذلك الوصف نسبته الى الموضوع كما للمحمول بعينه في ان التحمل من ان
يكون اما واجبا او ممكنا او ممتنعا ولا بد للناظر في احوال الموجهات من رعايتها فان الغفلة
عنها مما يفضي الى الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجئ بيانه واعلم ان
نسبة المحمول الى الموضوع عين نسبة الموضوع اليه والاولى هي المعتبرة بالحكم دون
الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة مثلا ان
يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا
الانسان حيوان او ليس بحيوان ونسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب
في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب ونسبة ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان
حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا باسرها هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة
قوله يشير الى الاحوال الثلث المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر و
ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلث التي يصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ
الثلث لو صرح بها سوى قوله ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان
في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او الانسان ليس
بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بالايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها
بالوجوب في الحالين لو صرح بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ
الثلث لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الحيوان الانسان حالة
الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه
الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب دون حالة السلب واعلم ان المادة عين الجهة والفرق
بينهما ان المادة هي تلك النسب في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في
القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت
المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج ب لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم

ونتصور منها ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب و
الامكان والممتنع بل هي احديهما بالضرورة فاذا ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي
المادة وبين ما نفهم ونتصور ربما يحسب ان تنقيض الجهات من القضية التي هي الجهة
اشارة الى الجهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهي اما مطلقة
عامة الاطلاق وهي التي ليس فيها الحكم من غير بيان ضرورة او دوام او عدم ذلك من كونه
حينئذ للحياة على سبيل الامكان قوله الاطلاق في القضية تقابل التوجيه تقابل
العدم للملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي ليس
فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء اخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان
يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات تقابل الدوام اذا التوجيه فالقسمة باعتبار الضرورة
هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام
السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان
فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث لانه مقابل لهما وفي بعض النسخ المطلقة العامة هي
التي ليس فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام وهم انها تتم الاربعة وليس كذلك
فانها من حيث ليس فيها حكم اما ايجابا ولما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا يساويها
يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالفعل فهي لا تتم الكل من حيث هي مطلقة وانما ذكر الشيخ ههنا
جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم
قوله ولما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك الضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من
غير دوام وضرورة قوله هذه هي الامور التي يمكن ان يعتبر بها القضية المطلقة العامة اما
بينا ولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما ليس الحكم حاصلا بالفعل
فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري
دائم ما دام الشيء حاصلا ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما
ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيد بالدائم لئلا يشمل الضرورة وسمى الخالي عنهما بالوجودي
فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري
وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد تكون على الاطلاق وقد تكون
بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق وليس نعني بها

التي ليس فيها حكم وهم

ان الانسان لم يزل ولا يزال حيوانا ناطقا فانه لكاذب على كل شخص انساني بل يصدق
به انه مادام موجود الذات انسانا او حيوان ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه مثلنا
الايجاب واما كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناها
على الاطلاق ولا مادام موجود الذات بل مادام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين
الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات
بصفة يلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك وغير المتحرك
وليس الانسان والسواد كذلك او بشرط المحمول او وقت معين كما للكسوف او وقت غير
معين كما للتنفس اقول لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام القضية
فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي حكم فيها لم يزل ولا يزال من غير اسناد الى شرط
وانما فسر القضية بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها بشرط
اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفة التي وصف معه واما بدوام كون
المحمول محمولا ومن الذي هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين و
اما بحسب وقت غير معين ومنها مشروطات بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل
في القضية واما خارج عنها والداخل اما يتعلق بالموضوع او يتعلق بالمحمول والمتعلق
بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه اما وصف و
ليس له ذات يباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت معين ولا بعينه فجميع اقسام
القضية ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب
واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب مادام كاتبا لم يصح بل انما
يصح اذا قلت مادام ليس بكاتب فح صير فيه السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة
والعلة الكتابة والموضوع قد يعرى عن الوصف كالانسان وقد يفارقه كالمتحرك
والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف قد يحتمل ان يكون ضروريا اعني مادام الذات موجودة و
يحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا
فائدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل القضية بشرط الذات وان قيد
باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف
والقضية بشرط المحمول لا يخرج عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ... فانه يكون بالضرورة

كونه كاتبا وهي ههنا ساكتة عن الوجود لاحقيقة وسائر الضروريات متوقفة على الوجود
اياه واسم القضية يقع عليها بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه القضية ان يعلم ان القضية
خالية عن سائر الضروريات مع كونها فعلية اقول والقضية بالشرط الاول وان كانت
بالاعتبار غير القضية المطلقة التي لا يسند فيها الى شرط فقد يشترك كان القضيتين في معنى اشتراك
الاخص والاعم او اشتراك الحصتين تحت عام اذ الاشتراط في المشروط ان لا يكون للذات وجود
دائما ومما يشترك فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورية القضية بالشرط الاول اعني
بشرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود
دائما والاول يساوي القضية المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروط
باي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا
يزال والثاني يباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروط بالشرط الاول
ان لم يقيد بلا دوام الذات بل ترك كما هي ههنا ولم نقسمها دخلت المطلقة تحتها
فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات
وجود الذات فالاخص هي المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هي المشروطة التي يكون الحكم فيها
لدوام الذات ولا دوامها فان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في
معنى ثالث غيرهما اعم اشتراك الحصتين تحت عام والمعنى المشترك فيه الذي هو العام بينهما
هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط ان لا يكون للذات
وجود دائما وعلى التقدير فما يشترك فيه اعني القضية التي بحسب انها مطلقة هو
المراد من قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي قوله واما ساير
ما فيه شرط القضية والذي هو دوام من غير ضرورة فهو اخص من المطلق العام الضروري اقول
يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط الوصف الموضوع
على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط
الوقت غير المعين فهي مع الدائم غير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري فظاهر ان
الضروريات لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام مساويا
للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة غير دائم او دوام من غير ضرورة وهذا
المطلق اخص من المطلق العام بالضروري الذاتي وانما سميت هذه القضية مطلقة لانه قد ذكر

في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على
وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة
وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم
فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان واما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها
ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير الضرورة واشد المطلقات في التعليم
الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم
الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على
العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخالية
عنها قوله ولما شاهدوا ان الذي هو دائم ضروري فمثل ان يقال لشخص من الاشخاص
ايجاب عليه او سلب عنه صحيحة ما دام موجودا ولم يكن بحسب تلك الصحة كما انه قد يصدق
بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري قوله
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان
فيه وان بقي نوعه فهو لا يمكن ان يدوم سببا ولا لجميع الاشخاص التي وجدت والذي
سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان
في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما مثل به الشيخ في الانسان الذي يتعين يكون
بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها اعم من الضروري وغيره والعلوم انما يبحث عن الكليات
دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ فرق بينهما لان
النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما
من حيث هما مختلفان سواء تساويا في موضوعهما او لم يتساويا قوله
ومن ظن ان لا يوجد في الكليات حمل ضروري فقد اخطأ فانه يجوز ان يكون في الكليات ما
يلزم كل شخص منه ان كان الاشخاص كثيرة ايجابا او سلبا وقتا ما بعينه مثل الكون
من الشروق والغروب والبين من مثل الكسوف والخسوف وقتا غير معين مثل ما يلزم كل
مولود من التنفس وما يجري مجراه قوله هو لما ظن بعضهم ان الحكم الدائم الخالي
عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي
وغيره وظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما ليسا بضروريين الا

قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات قد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم
الوجودية كما خصصنا به وان كان لا مشاحة في الاسماء قوله هذه هي الاقسام الا
المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية فيها وقد سماها صاحب هذا بالوجودية لانها
على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية يكون
اعم منها اذ لم يشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار اشارة الى جهة الامكان
الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في
الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان
يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل
الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا
ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فما كان الامكان
بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خص الخاصة باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل
فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة او واجبة او ممتنعة وكانت بحسب المفهوم الاول
اما ممكنة او ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب المفهوم الثاني الخاصي يعني غير ما ليس بضروري
فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى قوله الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع
فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى الممكن الخاص ولا يقع على الممتنع
الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزمه اذا اعتبر في جانب السلب
ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله
وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على
الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير الامكان مقابلا لكل
واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه
جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا
او خاصيا وهذا كان الامكان مقابلا للضروريتين جميعا والامكان نفسه ليس هو سلب
الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في
الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول
ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الا

ما ليس بواجب ولا ممتنع

اولا بازائه لا المعنى الذي يقع عليه الممكن في سائر تصاريفه بعد ذلك الوضع والاصطلاح
معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده
يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن انه يكون غير ممتنع
ان يكون وقابله ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا
يكون وقابله ضرورة الايجاب فكونه ملازما للسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما تصاف اليه من
الايجاب والسلب والامر قبل الانضياف فبازاء السلب الامتناع فقط قوله
وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كان ذلك في وقت كالكسوف
يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على ما
الضرورات المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث كانه اخص من
المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال
كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان قوله هذا معنى ثالث للامكان واما
وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابلها اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع
الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو يلحق بهذا الاسم من المذكورين قبله
الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد مثل فيه بما
للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له اولا وجودها
والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة
لكنهما يوصف بها الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما
قال كانه اخص من الوجهين ولم يقل هو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم انما
لا يقالان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على
بعض ما دل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك
كما يسمى واحد من السودان بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص
والعموم والممكن ههنا يقع مجازا على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك
فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون ح الاعتبارات اربعا واجب وممتنع وممكن
ضرورة ما وشي لا ضرورة له البتة انما سماه ان يقول الاعتبارات خمس لانه ما لا ضرورة ما في جانب العدم
انه قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في الوجود والعدم لا يعتبر حاصر وبدونه فانه جاز

تحته قسم واحد وهو الموجود له ضرورة فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع انه تحته قسم واحد
هو الضروري مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طوى اسماهما في قسم واحد
لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال
ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات فيه للاعتبار ليس لما يوصف به الشيء
في حال من الاحوال الوجود بل بحسب الالتفات الحالة في الاستقبال فاذا كان ذلك
المعنى غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت فرض في المستقبل فهو ممكن وهذا معنى
رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى الماضي
والحال من الامور الممكنة اما موجودا او معدوما فيكون اما خارجا من حاق الوسط
الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال
من الممكنات التي لا تعرف حالها انها تكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون
هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولى رعاية ما على ما
احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في ذلك ان يكون
معدوما في الحال فقد شرط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه ان جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود
ولا يعلم انه اذا لم يجعله معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذلك
اقول بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبه ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما
والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يخرجه ضرورة بسبب وجوده
في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي
يخرجه الى ضرورة عدم فان لم يضر العدم فلا يضر الوجود وحصل من ذلك ان
الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال
اشارة الى اصول وشروط في الجهات وهي متنا اشيا من مكان اعلم ان الوجود
لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب
يدخل تحته الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الذاتي
والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه
ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون
غير ضروري ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال قوله للرد على الرواية

الاولى بيانا ان الوجود لا ينافي الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد لكي ندفع
الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجوب اما ان يعتبر من حيث نقيضه ما دام
او غير ذاتية واما ان لا يعتبر لا من حيث كذلك فهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان
الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي
هو احض الامكانات لطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي
يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه واما
يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب ذاتا يعين وعرفنا الوجود
الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يحل
تحت اسم الامكان كفى داعية الى ذلك التقسيم واصلا وعلى الرواية الثانية فالوجود
واللامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يمتنعان عن التوارد على المواد كالوجوب
الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله
وللوجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاول قوله
واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص دائما في حال وجوده فضلا
عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري وهذا ايضا بيان لما تقدم مثال الحرمي سلبي
وكان المورد فيه مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة
والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود
بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات كلها قد علمت لما لفظ ... لفظ
اقول القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها شان تشبيهها
كما كان موضع اداة السلب ... ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تعارضا
لم يخل اما ان يكون تلك الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون
متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك
الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة
الضرورية هي التي يلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت الضرورة الايجابية فهي يلازم الممكنة
العامة وان سلبت ضرورة سلبية فهي يلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما فهي يلازم الممكنة
الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة

كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما مر ذكره وسالبة الامكان وان سلبت العام فهي التي
تلازم الضرورة المقابلة لكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي يلازم ما يردد بين الضرورتين
والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي
تلازم ما يردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية اللادائمة
موجبتها بل نعتبرهما من دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي يلازم ما يردد
بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي يلازم ما يردد بين ضرورة الايجاب
ودوام السلب اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج
فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف
بج كان موصوفا بب في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او
غير دائم بل كيف اتفق اقول تحقيق القضايا هو تحقيق ما فيهم من اجزائها وهي ينقسم
الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول بسبب الاحكام
اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسالبيان هما ان لا نعني بقولنا كل ج كلية ج و لا
الج الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي
لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات
والمحصورات وبيانه انه اذا اخذ مع لاحق يقتضي تخصيصه كما في قولنا هذا الانسان كان
موضوعا لمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثير فلا يخلو اما ان
الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثير او ينظر الى الكثير من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها
اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والثاني
موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما
قيل من ان الكل يتقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي يتقوم بالجزئيات محمولا عليها وان
الاجزاء محصورة والجزئيات غير محصورة وغير ذلك مما هو مذكور في موضعه واورد الفرق
بين الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في
هذا المثال بمعنى التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج بمعنى التبيين وهذا المثال لا يسهل
على من لا يعرف اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال هذا الكل واحد من الناس بشخص
واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج

كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملات وذلك لان نعني كل جانب
لا نضايف اليها مشاركة ونابينها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة و
الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يصدق
به سوا كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان
الشي الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انسان وثانيهما انا نعني الموصوفات
بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي فلا يشترط فيه التخصيص
باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين
في ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سياتي ذكر ما اورد
انا نعني به الموصوف بج سوا يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما مطلقا و
الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام من جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته
التي اشرنا اليها في صدر النهج فمن احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فيما
ما يختلف الموجهات بحسبه قوله وذلك الشي موصوف بانه ب من غير زيادة انه في
به وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا
هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقا
عاما اقول هي حصره نسبة الى هو نوع الاطلاق العام مع الايجاب الكلي ومنه ظهر ان
فان زدنا شيا اخر فقد وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب العبارة
قوله ويمكن ان يراد مثل قولنا بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد
مما يوصف بج دائما او غير دائم اقول وهذا حال الموضوع وكرر هنا الشرط الذي
نجا انه شرط الضرورة نبيها على الفرق بين الجهة التي للوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته
والجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب
بالضرورة فهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن يلحج فانا لم نشترط انه بالضرورة ما دام
موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع
لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات
انسان حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان يقول كل ج ب دائما
يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجود

الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحكم الموجب الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب
اي انه هل يمكن ان يكون هنا ليس بضروري دائما في كل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد
او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة واسلب عن البعض
لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشي يريد بيان ان الدائم غير الضروري هل
هو كذا وفيه رد على من يعترض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط ما
في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر فيما لا يكون الا كاذبا يريد ان المنطقي
اذا طلب تحوي الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا
الصدق نافع في استكشاف التحري ولا الكذب ضار قوله ومثل ان يقول كل واحد
مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه
كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه منقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل
قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات اقول البيان المذكور بيان حال
الموضوع قوله حال كونه منقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه
دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير اللازم ما دام الذات وفرق بين الضروري
بحسب الوصف وبين اللازم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول شرطا
والثاني عرفيا وسمى المتناول لهما الضرورة والدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما
خاصا ولم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك
كلام طويل لا يمكن ايراده هنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر
المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف به وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك
بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذا هو داخل فيما ذكره
وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له ج
على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب الامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة
قوم فان قولنا كل ج ب بالوجود غير وجهه الاخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال او في
الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده وهو لان القوم يجعلون الموضوع في القضايا
الفعلية كلها موجودة بالفعل اما في الحال او في الماضي فلا يكون ما هو غير موجود بالفعل
او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو الذي ذكرناه في احوال

الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده
ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان من جهة وقلما
هو بعض ما هو لا دله ولوجوه اخرى من الفساد تبين في ابواب القياسات ونقول
شرحها قوله وح يكون قولنا كل ج ب بالضرورة مما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا
قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج اى وقت من المستقبل نفرض فقد يصح ان
يكون ب وان لا يكون وهذا مذهب اخر نابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب
ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة بتعلقه بسبق
القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا و
لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الفرس
بحيوان بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان
الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي الى اخره يعني انا
الاعتبارات وان كان الاول هو المناسب يريد لا نبالي الى بنى لها الخ هذه الاعتبارات
اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو
بحسب ما تعين بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات اعلم
على اعتبار ما سلف كما ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي
هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل واحد مما هو ج سلبي عنه ب من غير بيان
وقت النفي وحاله اقول يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها
اذا كانت موجبة اى انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير
توقيت ولا تعيين ولا تقابلهما بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى
ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي
وحاله وذلك لغرض سنذكره لكن اللغات التي نعرفها قد حذفت في عاداتها عن استعمال
النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت بحصر السالب الكلي لفظا يدل على زيادة معنى
على ما تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى
ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل
واحد واحد من الموصوف انه ج ما دام موضوعا له الا ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في

لغة الفرس هيج كس نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري وغيره واحدا منهما دون
الاطلاق الذي شرطه في الموضوع اقول الاظهر ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع
الاطلاق في المتعارف من لغة العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع
في جميع اوقات كونها موصوفة بالوصف على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري
واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم اعم من
الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على
جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم اناسا وكذلك في لغة
الفرس قوله وهذا لغلط كثير من الناس اقول وفي جانب الكلي الموجب اى ظن بعض الناس
ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف و
ليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد
من الاعتبارين بانفراده اى الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم
بحسب الوصف بالمطلق العرفي نسبة الى العرف لان العرف يقتضيه في السلب و
الاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو الذي يسميه
الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى لان العادة
هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال و
لكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفي عنه ب نفيا غير ضروري
ولا دائم اقول هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان
له وجه وهو ان صيغة الموجبة كانت دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة
فحاولوا للسالبة ان يجعلوها معدولة حتى ترجع الى الموجبة وتدل على الاطلاق
لفظ السالبة لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا بل يريد تقديم
على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس بموجود
نائما قوله واما في الفرس فلا يجد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج ب في الفرس
ليس ب يحتمل الفرس ان السلب عن واحد واحد وقولنا بالفرس لا شيء من ج ب يحتمل
الفرس لكون السلب عاما وحصرا ولا يتعرض لواحد واحد الا بالعرض فيكون مع احدهما
المعنى ليس بينهما فرق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الاخر وعلى هذا القياس

في الامكان اي لا يعدّ من عدم الموضوع على الجهة والسلب وبين الجزء عنهما في الدلالة
وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن احد
واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع بالسلب ما سلبا
ضروريا والاول يقتضي تعلق السلب بكل واحد مفروض بالفعل ويستلزم السلب
الكلي بالضرورة لان الحكم على كل واحد مفروض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق السلب
بالكل بالفعل ويتعلق بكل واحد مفروض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد
مفروض والحاصل ان الاصل يساوي بينهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في
الممكون والعاصل الشارح قال السلب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجبة
المطلقة ولم ينظر في الضرورية اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان
ذلك كذلك لكان الحكم كالمطلقة اذ هي معمولة لا مع الدوام وليس كذلك بل هي
بالضرورة ظاهر ان الفارق هو العرف لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب اليه ليس بموجود
في اللغة زيادة تامة انتباه الحقيق الجزئيين في الجهات واشتراط الجزئيين
من الكليتين وتقييسهما عليهما قولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا
بب في وقت لا غير وكذلك يعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض
واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الكلي
المطلق عموم كل واحد عدد في كل وقت قوله قولنا بعض ج ب يصدق الى قوله
وكذلك في جانب السلب اقول يريد ان يبطل التوهم المذكور في الجانب اعني ان الحكم الكلي
يقتضي الدوام بحسب الوصف واستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك
بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا الباب فاذا كان الحكم على كل بعض وجب
ان يكون عن بعض الدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا
هو عموم الافراد لا عموم الاوقات قوله وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق قولنا بعض
ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق العام الضروري والمطلق
بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذاته ذلك
البعض موجودا وبعضها يتحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري
اقول يريد ان يوضح صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من عنى على

ومنه ما يقتضيه العرف وباطل ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته ما ذكر
في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر قوله اشارة الى التلازم بين ذوات الجهة قولنا بالضرورة يكون في
قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون الا بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا يمتنع ان لا يكون
وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في
قوة قولنا يمتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض
واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا متلازمان متساويان لهما من باب الضرورة بل لهما لوازم من ذوات
الجهة اعم منهما لا ينعكس اذ ليس يجب ان يكون لكل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه
انه يمكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب
ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه يمكن
ان لا يكون بالامكان العام من غير انعكاس بالضرورة لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا يمكن ان يكون
الخاص والاخص مما يلزمه يمكن ان لا يكون من بابه ويساويه ولهما من غير بابه فلا يلزمه
ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل يمكن ان يكون العام ويمكن ان لا يكون العام وليس بواجب
ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة
ليس بضروري ان يكون وان لا يكون اقول الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما
يلزم غيره من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلثة الوجوب والامتناع والامكان
وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات

طبقة الوجوب وما يقابله		طبقة الامتناع وما يقابله	
بالضرورة يكون	ليس بالضرورة يكون	بالضرورة لا يكون	ليس بالضرورة لا يكون
لا يمكن ان لا يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون	يمكن ان يكون
يمتنع ان لا يكون	لا يمتنع ان لا يكون	يمتنع ان يكون	لا يمتنع ان يكون

طبقة الامكان الخاص وما يقابله

يمكن ان يكون	لا يمكن ان يكون
يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان لا يكون

اقول والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص
الا الواقعة في ذلك طبقة متلازمة وكذلك في مقابلها ومقابل كل طبقة يلزم كل واحد من الطبقتين

الا احرس من عند عكس وما في الكتاب يغني عن الشرح وهم وتنبيه والسؤال الذي
يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون فالممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب
اذا ممكن ان لا يكون وان كان الواجب ليس ممكنا ان يكون وما ليس ممكن ان يكون فهو ممتنع ان
يكون ليس يشكل اشكالا له بال فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن
ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس ممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس ممكن بذلك المعنى
ان يكون ممتنعا لان ما ليس ممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري الايجاب او السلب
مع تنبيههم لهذا الشك وتوهمهم ان بايديهم حله يعودون فيغلطون وكلما صح لهم في
انه ليس ممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه بالضرورة ليس فبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط
لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس ممكن بالمعنى الخاص والخصوص انه بالضرورة ليس بل
ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان
يكون يلزمه انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما
سلف لك سبيله اقول السؤال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المتقدمين وهو
مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني الخاص والعام مقام الآخر
في مواضع كثيرة ولذلك الشيخ بالغ في ايضاح الحال فيه وبيان تخبطهم بما في دونه كفاية و
ذلك ظاهر وختم الكلام في هذا النهج بانحصار الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنان
وعشرون المطلقة العامة والضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية
الذاتية الشاملة لهما والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص
والمشروطة بالمحمول التي بحسب وقت معين والتي بحسب وقت غير معين والدائمة
المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة
وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية والمطلقة
بحسب السور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه العام
وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها

كلام كلي في التناقض: اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين في الايجاب والسلب على جهة يقتضي
لذاتها ان يكون احديهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخرى كاذبا وحتى لا يخرج الصدق
والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم اختلاف القضيتين

فقد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما
بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو
الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما الا على
ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف
والاختلاف بالايجاب والسلب ثم قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق و
الكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا الحيوان اسود هذا ليس باسود
فانهما لا يقتسمان بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه
لامر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف بنفسه والاول
كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما اقتسما الصدق والكذب لتساوي
الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا
ليس بزيد فانهما اقتسماه لذاتيهما فالاختلاف للشيء الآخر هو التناقض اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا والصدق
والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الممكن و
لا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرفه بوقوعه وجودا كان
او عدما فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا
بالنسبة الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك
في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر بالقياس
الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاسناد الحوادث في
انفسها الى علل يجب بها او يمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما يقتضي
العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان
ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكد بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما
واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رايهم
فيه قوله وانما يكون التغاير في السلب والايجاب ان كان السالب منهما يسلب
الموجب كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيئا فلم يصدق فمعناه انه خالف الايجاب كما دل

فانه اذا اوجب شيء وكان لا اصدق
فالحق انه لا اصدق سوا ان الامر
ليس كما اوجب صح

لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل
فمراعاة التقابل ان يراعى في كل واحدة منهما ما ينبغي في الاخرى وعليها في الاخرى حتى يكون
معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل
والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف اقول يريد بالجهة
المذكورة فيها التناقض التي اذا راعاها يقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل
السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط اخر في المحصورات فبين اولا
معنى التقابل وبيانا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف
عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل فبين
انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى في كل واحدة من القضيتين ما يراعى في الاخرى
حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة
منها الاتحاد في الموضوع والمحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة اتحاد
في الشروط الستة المذكورة في النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء
والكل وفي القوة وفي الفعل وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه
يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوهما فان الاختلاف في
كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح الصنف السبع يرجع
الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر
اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود
اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في
الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي ليس لبكر وفي القوة والفعل كما
في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا
زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود
اي الان وليس بموجود اي وقتا اخر راجع الى المحمول واقول انما قد يقع بحسب
بالمفردات وقد يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكروا الا ان المفردات
التي تختلف بالاختلاف في هذه الامور يصح ان توضع ويصح ان تحمل فتخصيص البعض
باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص

من القضيتين ما يراعيه في الاخرى
حتى يكون اجزاء القضيتين في كل
واحدة صح

باحدهما بعينه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الذي هو الكائن الهواء باردا واشتد بها
ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من
قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس
مع برودة الهواء تجفف مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره
مع عدمه حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان بحسبها وبالجملة كان غيرها مثل من الاسود
مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا
قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يمكن ان يكون تلك
البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبها والحاصل ان اعتبار هذه
الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث يتعلق بالاجزاء والمراد هاهنا اعتبار
تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها دائما لا اعتبار اجزاء القضية قوله فان لم يكن
القضية شخصية احتيج الى ان يختلفا في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفا في
الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا
معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس
بكاتب او يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس
كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات لا يتم بعد الشرائط الذي
بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية اقول يريد بيان ان المحصورتين
المتقابلتين مع اختلافهما في الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية لا تتناقضان الا بشرط
اخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد تصدقان معا كالجزئيتين في
مادة الامكان وقد تكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فلذلك الاختلاف شرط الشرائط في
الامكان تقتسما الصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكن لا تقتضي
الاقسام الثلاثة والامكان تقتسما في جميع المواضع قوله ثم بعد الشرائط قد يحوج
فيما يراعى لجهة الى شرائط تخصها يريد ان ذوات الجهة تحتاج الى شرائط اخرى يزيد على
هذه الست على ما يخصها قوله فليكن للجهة ولا كلية ولنعتبر في المواد فنقول
اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس
بكاتب كل الناس حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى

كاذبة وان كان الصادق غيرها في الاخيرتين ولنكن اصل السالبة هي الكلية ولنعبر لكل
فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحجر ان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد
من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب
الاقسام التم حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة يريد امتحان
المحصورات المتناقضة في المواد الثلث فافرد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في
مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها
والمناسبات في مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوحا هكذا

موجبة كلية — متضادتان — سالبة كلية
كل ج ب — لا شيء من ج ب
متناقضتان
موجبة جزئية — داخلتان تحت التضاد — سالبة جزئية
بعض ج ب — ليس بعض ج ب

مختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على
الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد
لدخولهما تحت الكليتين وبما يجوز اجتماعهما على الصدق دون الكذب كما في بكلية الماذ
بعينها وبعضها الكيفية مختلفتا الكمية وبما الواقعتان في الطول سميتا متناقضتين
لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع
بين المطلقات وتحقيق بعض المطلق الوجودي ان الناس فدا سمو على سبيل التحرى
وقد التامل ان المطلق نقيضا من المطلقات ولم يراعوا الاختلاف في الكيفية والكمية
ولم يتاملوا حق التامل كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يمنع التقابل فانه لو عنى
بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي ازيد اثبات لكل عدد من
غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل
ج ب مناقضة قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ويصدق اذا كذب ذلك
لم يجب ان واقعة في الصدق ما هي مضادة له اعني السالبة الكلية فان الايجاب على كل واحد
اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد وعن البعض اذا لم
في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات متناقضة اذا اختلفت في الكيفية والكمية
وغفلوا عن شروط عنيت بها الجهة لا بصريرة متناقضة ولكن ان المطلقات التي
في الكيفية والكم عامة كانت او خاصة فلا تجتمع على الصدق بل التضاد التي اشتدادا بالنقيضة

اشارة عن الجمع على الصدق وقد يجتمع انتم عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة
وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بالايجاب مطلق وبالسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان
نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل يجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق
العام بعض ج دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو بمعنى كل ج سلب عنه ب
بلا زيادة هو قولنا بعض ج هو دائما ب وانت تعرف الفرق بين مفهوم الدائم والضرورية و
نقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق
اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض
قولنا ليس بعض ج ب قولنا كل ج ب دائما اما الطلاق فلم جاوز التحقيق الحق فهو ان
النقيض للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي هي اعم من الضرورية وغيرها وذلك
لان الاقسام العقلية هي اما دوام الايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام السلب ضروريا كان
او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث
وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابل للايجابية
هي الدائمة السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابل للمطلقة العامة هي الدائمة
المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما تكذبان معا ان كانت المادة
دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فانما تكذب لان المادة
دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل
واتبعها بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال واستعرف الفرق بين
الدائمة والضرورية يعني بيان الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الحكم
تام قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب
وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف
المذكور الى قوله كل ج دائما ليس ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة
انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الذات والدوام وتختلفان في ان الحكم
في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف وانما التبسا عند تعيين على
الاطلاق ولو كانا متطابقين مطلقا لكان المطلقة العامة مناقضة للمطلقة العرفية اذا
خالفتها وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها

نحن باسم الوجودية ۞ وقد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتعتبر تارة فيه اللادوام و
المطلق العام اما تقيد على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل
فنقيضها اما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يحتمل ان يصدق عليه ما هو داخل في المطلق العام
اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي
اللادائم دائم اما موافق او مخالف فتدبر ۞ فاذا قلنا كل ج ب اي على الوجه الذي
كان نقيضه ليس اما بالوجود كل ج ب بل اما بالضرورة كل ج ب او مسلوب عنه كذلك وفي
بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او مسلوب عنه ب كذلك والصحيح هو الاخير
وحده وذلك لان نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس نقيض احد الوجودي
بل انما هو نقيض الممكن الخاص فلعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان
الحق هو الاخير انه اورد في تناقض ما في المحصورات دوام الطرفين الضروريتين فقط
واذا قلنا ليس ولا شي من ج ب اي على الوجه المذكور كان نقيضه المقابل له انه
من قولنا بعض ج دائما ايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم الى ان كل ج منفي عنه ب
وقتا ما لا دائما فانما يقابله ان يكون نفي دائما او اثبات دائما ولا نجد له قضية لا قسمة فيها
مقابلا او نعسر وجودها اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمين المختلفين لا قسمة فيهما
بالسلب والايجاب لانهما لا يدان اختلاف او نعسر وجودها كالو قيل ليس بعض ج ب دائما
ما لا دائما اي ليس الحكم على بعض ج باللادوام بل دائما اما هو ب او ليس هو ب فتدبر
ونقيض بعض ج ب بهذا الوجه لا شي من ج اما هو بالوجود ب ونقيض قولنا ليس
بعض ج ب اي بالسلب بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب و
ذلك ظاهر فتدبر ۞ ولا نظن ان قولنا ليس بالاطلاق شي من ج ب الذي هو نقيض
قولنا بالاطلاق شي من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شي من ج ب لان الاول
قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخير ۞ يريد ان سلب الاطلاق الذي
هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب
الاطلاق العام يقع على اللاضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضروريتين جميعا
فاطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حيث قال في السالبة الوجودية
هي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام فتدبر ۞ فان اردنا ان نجعل المطلقة

بنفسها كانت الجيد فيه ان نجعل المطلقة اخص مما توجبه تعيين الايجاب او السلب المطلقين
وذلك بان يكون الكلي الموجب المطلق الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل و
كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد
في العبارة عنه في السلب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد
من ج ب وفي كل زمان ذاته ج وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج ما لم
او عينا له وفي ذلك الوقت لا يوصف ب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ
المتعارف في السلب الكلي الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في
القياسات المطلقة تناقض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها
نقيضان فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بجعلين ولا متحمل
المطلقة على العرفية وسواء ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع فح يكون هذا
المطلق اخص من المطلق العام والحال هذه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل
الضروري والدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف
بخلافه فتدبر ۞ فاذا اصطلحنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق
نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية
هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا لان
دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسب الوصف لاحتمال كون الحكم لا دائما
بحسب الذات ايجابا وسلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية تناقضها المطلقة العامة او الخاصة
كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات
موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة و
الخاصة المخالفة تصدقان لانه مع لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة
العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما
كان الدوام هنا بحسب وصف الموضوع فيجب ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه
لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف
واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات
اللادائم المخالف فتدبر ۞ لكنا نكون حينئذ شرطنا زيادة على ما تقتضيه مجرد الاثبات في

اي كان الاطلاق والاعيان عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد يلحق شرطا وهو الدوام
بحسب الوصف ومع ذلك فلا يعود مطلقا وجوديا قوله لهذا الشرط فقد
ان المحصل اصل الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب
اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو
الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان لكل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي
ذهب اليه صاحبه حتى يتبين التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه
العرفي يمكن ان يوخذ شاملا للضروري ويمكن ان يكون غير شامل لهما ويكون خاصا فالمطلق
فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق
الاسكندري قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون
ما دام موجود الذات ضروريا وقد عرفت هذا يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان
يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه
وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه مشار
في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق
قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصلحوا على
هذا وبيان صناعة طول يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهب
اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا
المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه في جميع المواضع فان من امثلة التعليم
الاول للمطلقات قوله كل مستيقظ نائم وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراها
مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة
حيث لا يمكن استعمال العرفية فيه قوله وان كانت الجهة الثانية قولنا كل ج ب
انما يصدق فيه في وقت ما بعينه هذا هو الجهة الثانية لان يحمل المطلقات بحسبها
وهو ان يراد بالموضوع ما هو حاصل في زمان بعينه من الماضي والحال كما ذهب اليه قوم
تفسير المطلق كما ذكرناه قوله لا يعم كل حادث بل كان ما هو ج موجودا في ذلك
الزمان وليس قولنا لا شيء من ج ب اي من جهات زمان ما بعينه فحينئذ وان اراد المطلقات
الجزئيين ذلك الزمان بعينه بعد ان صار يجب ان يحفظ لم يحفظ سهل مع التناقض

اشارة

اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم واعلم ان التناقض بحسب هذا
الاعتبار لان الحكم على جهات الزمان ما يماثل جهات وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان
بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب قوله ومنها اي من الاحتياج الى
شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير مجمل لانه ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم
في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا
اذا قلنا كل انسان موجود في نهار يوم الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم
ليس بصائم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود كاتب فانه لا يناقض قولنا بعضهم
ليس بكاتب فيه فانه لا يمكن ان يكونوا كاتبين في بعض اجزائه غير كاتبين في البعض الآخر
فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الآن يعيد ما حرفه بالدوام كما كان قوله
وقد يقضي بهذا قوم لكنهم ان تصوا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل وهو ذلك
فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائطها ابلغ وليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب
الشفاء قوله يريد ان هذا ما ذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن التسارع منه
عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا
ارادوا عكس السالبة الكلية وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا
الزمان بمالك الفرد فقد ذهب بعكسه عندهم الى قولنا لا احد يملك الفرد فقد ذهب كاتب
فلا يمتنع المتنوع على شرفانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الفرد وقد ذهب
اصلا مع ان هذه القضية تلزمهم ان يحملوا هذا اللفظ مطلقة اذ ليس بضرورية ولا يمكن على
تفسيرهم ولا خارج عن هذه الستة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم
يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وعن غيرها وذلك كاعتبار
الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمول الى الموضوعات في طبائعها وهي حين حكموا
الجهات متعلقة بالاسوار موضوعة عليها اشارة الى مناقضات سائر ذوات الجهة اما
تناقضها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحمل الاولى وبين مناقضة
من ذلك قوله قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين يتقابلان ونقيض
هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك المطلقة
مضافة الى ضد موافقة وقد بينا ان الوجودية التي بحسب الحمل الاولى اذا كانت عامة كان

مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت خاصة كان نقيضها المركب من نقيضها والضرورية
موافقة فظهر ان بعض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات
وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله ونقربهما قوله‌ش واما قولنا بالضرورة
كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل يمكن بالامكان العام دون الخاص والحاصل
ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة
لا شي من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شي من ج ب اي بل يمكن ان يكون بعض ج ب بذلك
الامكان دون امكان اخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور يمكن
ان لا يكون شي من ج ب اي بالامكان العام وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على
ذلك القياس قولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم منه
موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنس فيه سهو الاولين وقولنا يمكن
كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه
بالضرورة ليس بعض ج ب وتمم انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذي استفدته
وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان لا يكون كل ج ب ولا
يلزمه انه يمتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزم من باب الضرورة شي فاحفظ
هذا وقولنا يمكن ان لا يكون شي من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شي
من ج ب بالامكان معناه القائل يقول بل واجب ان يكون شي من ج ب او ممتنع فكانه يقول
بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني فلذلك
ان اعبر عنه بعبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج
الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا يمكن
ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان فنقيضه قولنا ليس يمكن ان يكون شي من ج ب اي
بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب نقيضه
قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة لا يكون شي
من ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال التناقض في ذوات الجهة وعلى ما يقول اوفق
الاقسام بحسب الضرورة ح ايجاب وض سلب والامكان الخاص والعام الامكانين
احدى الضروريتين مع الامكان الخاص فالضرورة والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان

منه نقيضه لذلك وتلك الهيئة والممكنة متناقضتان ما بين ديمين الضروريتين والحاصل
في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام
في المحصورات بالتفصيل والعاقل ظاهر اشارة الى العكس المطلق ان العكس
هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء
الصدق والكذب بحاله هذا رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل
بدل المحمول المحكوم به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا
واشتباه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شي من الحائط في الوتد الذي
لا ينعكس الى قولنا لا شي من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يتفطن له فطانة و
الذي زاده الفاضل الشارح لا يجد وهو قولنا ان يجعل المحمول بكليته موضوعا و
الموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع
لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط
بقاء الصدق فانه والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل
ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل يجب ان يكون بحيث لو
صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب
فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب
الملزوم لكذب لازمه فان استلزام نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق
عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو ان بعض الانسان حيوان
صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو ولعله وقع من الناسخين فان اكثر الكتب
خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين
لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله‌ش وقد جرت العادة بان
يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية وسبب انها تنعكس مثل نفسها والحق انه ليس
لها عكس لانه من الجهة التي قيدت فانه يمكن ان يسلب الضحك بالفعل عن كل
واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شي من الضاحكين فربما كان شي من الا
يسلب بالاطلاق عن شي لا يكون موجودا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشي عنه اولى ش
يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا كما بحسب الحمليين

المذكورين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنها بالاطلاق
ويمتنع سلبه عنها فاذا الانعكاس لا يطرد في جميع المواد هذا هو المراد من قولنا
وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لو وضعنا بدلها الكاتب بالفعل
للانسان فلا فائدة للتخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بها
لكونها اوضح فان الايجاب للموضوع على الخاصة التي هي المماثل للعكس المطلق انما يكون
كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في الصادقين اوضح في
للمتناقضين قوله والحجة التي يحتج بها لا يلزم الا ان يوخذ المطلق على احد الوجهين
الاخيرين ولما ان تلك الحجة كيف هي وهي انا اذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب فيلزم ان
ليس ولا شيء من ب ج المطلقة والا لصدق نقيضه وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض
ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينه ج و ب معا فيكون شيء مما هو ج
هو ب وذلك الشيء هو د المفروض لان العكس الجزئي الموجب اوجبه فانا لم نعلم بعد
الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا خلف اقول هذه الحجة قد ذكر
في التعليم الاول واعترض بعض المتعلمين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس
الموجبة الجزئية وهو انما يتبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور
وثانيا بانها بيان بالخلف الذي يتبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد
حجة اخرى يدل بها على ما سيأتي ذكرها واجابه من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على
بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما بينت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها
بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس
السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سواء بين من عرض والخلف وان كان موضعه
في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر بتجريده حتى المال في ذلك
الموضع لكونه احد تلك الانواع لا انه محتاج الى بيان او ورد ذلك وقيل على الافتراض
انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د شيء ج و د هو ب فبعض ج هو ب و
الحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست عيانية ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة
ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الموصوف
بعينه في نفسنا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج فيلزم منه ان يكون الشيء الذي

عليه ج موصوف بب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تفرقة في موضوع
ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا يصيره
شيئين فهذا حاصل هذه الحجة فالشيخ بين انها لا تصح في بيان انعكاس المطلقات
المذكورة بل تصح في بيان انعكاس المطلقات بحسب احد الجنسين قوله واما الحجة
عليها فهي انا سنا لعلنا ليس ج اذا اخذنا السلب مطلقا لا بحسب ما ذكر فقط فقد
علمنا انهما في المطلق يصدقان كما يصدق سلب الضحاك بالفعل اي السلب المطلق عن
كل واحد واحد من الناس والحجة عليه بعضهم اقول يشير الى عدم انعكاسهما
بالخلف يلزم لو كان بعض ج ب ساقطين لا شيء من ج ب المطلقين لكنهما ربما اجتمعا
على الصدق فما قيل انه يصح في تلك الحجة ليس يصح بل يمكن ويمثل بالانسان والضحاك
حين يقال كل انسان ضحاك مطلقا ويدعى انها ينعكس الى قولنا كل ضحاك ليس
بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك
فالحجة انما يلزم لو كان هذا امتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك
لكنهما يصدقان معا فالحجة غير لازمة وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا
من قوله بعض ب ج نقيض العكس المذكور ومن قوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد
عكسه فانتج بعض ب ليس ب مطلقة واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد
الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عندما يكون ب كاذبة مشتملة على الخلف
والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يحمل عنه وقت يكون ب
مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ
بنائم مادام مستيقظا وهذا ينتج لقولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا
التاليف يقيني في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى
السالبة سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الوجهين الاخرين
من الاطلاق فان السالبة ينعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول
فنفرض ان يقال لقولنا لا شيء من ج ب مادام ج ولكن د فيما ما ينعكس الى قولنا لا
من ب ج مادام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض د ب و د ج وقد كان لا شيء من ج ب مادام
ج هذا خلف اقول ان النقيض يقتضي ان يكون نقيض لا شيء من ب ج مادام ب هو بعض

بالاطلاق العام الوصفي وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب
ما دام ج اذ لو كان ذلك العكس اتم مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات
امكن اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر في الحجة على انعكاس
الموجبة الجزئية المطلقة لنفسها والاعراض لا سيما الا الانعكاس المطلق لما لو كان العكس
اتم وصفية تحتاج الى بيان ثم بينه بان نقول اذا قلنا بعض ب ج بالاطلاق الوصفي
كان معناه ان شيئا مما يوصف بج هو في بعض اوقات اتصافه بج موصوف بب وهو ثم
منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وح فذا البعض مما يوصف بب
موصوف بج في بعض اوقات اتصافه وح يتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا
فانه ينعكس اتم وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس
عرفيا عاما لانه في الشفا قال عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز كونه
اتم بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان يجري في الخلف مع الكل
من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل
لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل اتم دائما او ضروريا
وذلك لانعكاسهما على انفسهما مثبت وقال من تأخر عنه زماننا انا نقول لا شيء من
بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان
ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض ولاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة و
الدوام وقال الخونجي مثل هذا العرفي يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لان
اورده صاحب البصائر واقول في تقرير ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل
احدهما وحدهما اما الكمية فمع تغيير في الجهة عامة واما الجهة فمع تغيير في الكمية
لما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج و ب ويلزم على ذلك ان
الموصوف ببطلان اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما الحفظ الجهة في البعض فلان
الاصل يقتضي ان يكون ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به والا لكان عدم اتصافها ب
اتم دائما وكان لا دائما مثبت وانما قد يتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا
ب دائم السلب عنها وكان لا دائما مثبت فتلك الذات عند اتصافها بب تمنع ان تكون
بج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلانه لما امكن ان يكون

محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل لان يكون اعم منها فيكون شيء ما اخر موصوف
بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك
الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان سيلبه عن كلها يوصف بب بالوجود بل عن بعضها وانا
عن كل فيما يشمل الوجود والغير وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع
احتمالات كثيرة لكونها الجهة ضرورية في الكل ودائمة في الكل ووجودية عرفية في الكل او
ضرورية في البعض ودائمة في البعض وضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة
في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في الابعاض ومثله
العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها هي ان يكون وجوديا في الكل او في البعض
ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين فنقول ان نقول لقولنا
لا شيء من ج ب في جميع اوقات الزمان العلاني ب في ذلك الزمان سكتنا الى قولنا لا شيء من ب ج في
ذلك الزمان لا لان يشترط في ب ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون شيء
مما يوصف به موجودا كما ذكرنا وعملنا فيه [illegible] مذهب من يدعي صدق
العكس في ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك
الزمان بما [illegible] يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من ج ب في ذلك
الزمان هذا خلف والكلام على نقيض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته
قوله واما الحجة المحررة التي لم من طريق المباينة التي احدث بعد المعلم الاول
فلا حاجة الى ان نذكرها فانها وان عجبت بها عالم مرون وقد بينا حالها في كتاب الشفا
اقول الحجة المحررة التي اشار اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى
وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر ومن تبعهم قالوا ج مباين لب ومباين المباين
مباين فب مباين لج فلا شيء من ب ج واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ
بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وتلك لانه اذا
حصل المباين لب مباين ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف
بفتح الياء على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر الياء على انه اسم الفاعل والفاضل
الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره ما هو المباين لج وهو ب لكنا
لو قلنا بكونه قد يكون غيره وقد كان مرادهم بالمباين الاولى نفسه وبالمباين

المسلوب عنه ب هو المباين للمباين اعني ج ضرورة وجه انه واردة في الحجة ما ذكره الشيخ
في الشفاء وهو ان المباين يقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالامكان والتي بالوجود
والتي بالسلب والمراد هيهنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد
سلب عنه ب وقولهم مباين للمباين مباين الى انه سلب عنه شيء فيجب ان يكون مسلوبا
عن ذلك الشيء وهذا هو المطلوب نفسه ماخوذا في بيانه قوله ش واما الكلية الموجبة فانها
لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة
بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل المتنفس
لذي الرئة من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكن ضروري الحيوان ذو الرئة
فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن
الموجب الكلية يصح عكسها موجبة جزئية لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا هيهنا
موصوفا بج وب فيكون ذلك الجيم ب وذلك البا ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها
اقول ش الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع
ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا
له او غير ضروري بل تنعكس جزئية لا دائمة ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا
على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول للذات الموضوع بالفعل ففي العكس
تصير تلك الذات موضوعة مع المحمول لو تصير جهة الاصل جهة للمحمول الذي صار موضوعا في
العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة اليها في
الاصل جهة العكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل
الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على ان ذلك في الضروري فليس بشيء وسيجيء تمامه
قوله ش وان كان الكلي والجزئي الموجبتان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض يعني
على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن بعض ب ج فلا شيء من ب ج فيلزم منه المحال
لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عليه غير مختصة بالمطلقات التي لها من
جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة
الاصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما ينافي الاصل
قيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة بين بانعكاس الموجبة الجزئية

المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين بالافتراض حتى لا يكون دورا والحق
الوجه في فائدة هذا القيد انه لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الكلية
لم يبين بعد بطلانه اما من الدور او سوء الترتيب لكن لما كان بعض العكس الذي يدعى صحته
سالبة دائمة كلية وكان يمنع انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب السالبة
وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذا كان عكسها صادقا لو نقيضا للاصل
بحسب ما ذهب اليه فلم يكن الكلام مبنيا على ما بعد واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة
العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلقة العامة فكيف يفيد نقيض الخاص بل يفيد
العلم بانه يصدق مع العكس من انواعه وان كان اعم منه ولعبر هذا الخلف فانه يطرد
مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق قوله ش المطلقات العرفية
تنعكس مطلقة عامة وحقيقة لامر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها او
انا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه موصوف بب
لا دائما وذلك لان الدوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب فقد
فاذا البعض ب الذي هو ج انما يوصف بج لا دائما بل في بعض الاوقات اتصافه بب فما
يطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا تعطي انما لنا الخلف
ابدا بل انما يعطيها البيان الذي نكلم به انما المعتمد على الخلف واما يعد البيت فقد
يمكن ان يبين بالخلف قوله ش واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل
ج ب ثم يكون كل ب ج ليس ليس كلية مثل ان الحيوان ليس بعض ليس بعض الناس
ضاحكا بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضاحك بالفعل انسانا يريد ان السالبة
الجزئية المطلقة انما يكون صادقة وعكسها انما يصدق لو موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية
ومثل يصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالفعل
انسان ويمتنع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذا لا يجب تنعكس
اشارة الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها
فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك
ذلك فكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغير الضروري و
لا يصدق مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال وذلك

بالافتراض فيحمل ذلك البعض ج فيصدق بعض ما هو ج ب وقد صار ب : اراد البيان بالخلف
فنقول نقيض المط فكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله لم امكن ان يوصف بعض
وكان انعكاسهما مما لم يبين بعد ثم بين الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله
وفرض كذلك وانما كان كذلك لان نقيض الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده مح عكس
المطلقة على ما بينا من قبل فانعكست مطلقة عامة ينافي الاصل بحسب الكمية والكيفية
وتضادا بحسب الجهة بل يلزم منها من الممكنة العامة ما ينافي الاصل مطلقا فلزم الخلف
وهو معنى قوله بل يصدق معه مح ثم رجع الى المط فقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا ممكن لانه ادى
الى المح والمودي الى المح مح وهو المراد من قوله فما ادى اليه مح وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان
بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتأتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى انه يجوز وقوف
والكلية الموجبة الضرورية ينعكس على نفسها موجبة جزئية لما اس من حكم المطلق العام لكن
لا يجب ان ينعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج
كالضاحك ضروريا لب كالانسان وب كالانسان غير ضروري لج كالضاحك ومن قال
غير هذا وانما يجاوزه فلا يصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية
ينعكس ايضا جزئية على ذلك القياس انما ينعكس جزئية موجبة مطلقة عامة على ما مر في
وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها ينعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم
فاشار اولا الى انها ينعكس جزئية موجبة على ما مر في المطلقات ثم اشتغل في الرد فقال
ولا يجب ان ينعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا او
انما يجاوزه فلا يصدقه لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس ان لم يكن
ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المط والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري
لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري
يصار الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير
ضروري وهو ليس بين ولا بحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى الممكن العام
ثم رجع الشيخ الى ابطال المط الذي هو ابطال غير مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم
اي الشامل للضروري وغيره وانما قال ذلك لان المط لما كان الرد على من زعم انه ضروري
وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يتوهم انه في البعض

مما يشملهما معا الا بما يثبت برهان اخر اذ لو كان يقال لانه لا طريق العام لكان الشيخ عن
ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما
صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال ان يكون العكس ممكنا وهو قوله
ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في وقت حدوده
ضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبتناه لانسان الا
بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن كاتبا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل
الضرورة لما هو الانسان فقط والسالبة الجزئية الضرورية لا ينعكس لما علمت ومثاله
بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوان وذلك
اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب عكس في السالب فانه
ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الناس كاتبا يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب
او بعض ممن يكتب انسانا وكذلك مثال الحال في الممكن العام والخاص وذلك لان
قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يوجد
الا له والمانع الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص نفسه ولا
نلتفت الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان كان موضوعه يكون
كذلك له وتأمل التحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له و
لا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه
اذا كان كل ج ب او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان
شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ج ب فبالضرورة لا شيء من ج ب هف وربما قال
قائل فما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وهي بقوة الموجبة فتقول ان السالبة في
ذلك انما انعكس الموجبة انما ينعكس الى الموجبة من باب الامكان الاعم ولا تحفظ الكيفية ولو كان
يلزم عكسها من الممكن الخاص لا يمكن ان يعدل عن الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في العكس
لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسالبة الجزئية الممكنة عكسا بسبب انعكاس الموجبة
الذي في قوتها وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا اتم ويعود السلب فظنهم باطل ويحقق
بما سمعته من هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضاحك ولا نقول يمكن ان
يكون بعض ما هو ضاحك ليس بالناس فقد تم ولا تلتفت الى تكلفات قوم يريدونه

قد بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان ممكن
ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا
لان حيوانيته ليست من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه
بانه مغالطة اما اولا فلانه قيد من جهة ما هو نائم لجزء اخير من المحمول في الاصل والعكس جميعا
وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم
ممكن ان يكون حيوانا فح يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا
اخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المط لان انعكاس قضية
في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها
مطلقا قوله وربما قال قائل ان الكم لا ينعكس ان السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى
مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بانها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبة والموجبة تنعكس موجبة
جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل تنعكس عامة ليست
موجبة في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة
الى بعض من ذهب اليه وباقي الفصل غني عن الشرح **النهج السادس** اشارة
الى القضايا من جهة ما يصدق بها او يحكم او قوله فرغ من بيان الاحوال الصورية
للقضايا ثم شرع في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق
يتعلق بالقضايا المفردة مقدم على البحث عن صور الاقوال المؤلفة عن القضايا و
موادها قوله من جهة ما يصدق بها اعتبار عن حال موادها قوله
او يحكم اي من جهة ما يحصل شبه التصديق من حيث انه انفعال النفس ما للنفس عند سماع المقضية
قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجريهم اربعة مسلمات
ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات قوله يريد من يجري مجرى
القائسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية اما ان يقتضي تصديقا
او تأثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير
جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون بسبب فهو المسلمات
وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها
هو المشهورات في بادي الرأي والمقبولات من وجه وما يقتضي تأثيرا غير التصديق

فهو المخيلات وما لا يقتضي تأثيرا ولا تصديقا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله والمسلمات
اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق
او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات و
الوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا فان اعتبر وكان مطابقا
فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله والواجب قبولها
اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها
معها وذلك لان العقل اما ان يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو
الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه وليس على الحكم او ينضم الى المحكوم
عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك
الشيء بالاكتساب او لا وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا والاول هو الحدس
والثاني ليس من المبادي بل هو العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا
التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس
وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ
يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي
الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها
ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو المخفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات
والمتواترات ورابعها غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما المكتسب
فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد
تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا قوله
فلنبدأ بتعريف اتخاذ الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات
فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا بسبب من الاسباب الخارجة
عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون له
فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه
واضح تصور الحدود ومنها ما ربما خفي وافتقر الى تأمل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا كان
التصور ملتبسا التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان المتشحذة النافذة في

التصور اقول الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون
ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب فهو لكل ما
عرف علته فهو يقيني وما لا يعرف علته فهو ليس بيقيني سواء كان له علة او لا
فلا يكون من اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي
يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية
جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون
هذه عنده واضح لغيره واذا توقف العقل الصريح في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو
اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لدنس الفطرة بالعقائد
المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال اقول واما المشاهدات
فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما نستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود
الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايانا الاعتبارية بمشاهدة قوى
غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرا وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال
ذواتنا اقول هذا القسم اصناف احدها ما يحكم بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة
والثاني ما يحكم بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر
والثالث ما يحكم بنفوسنا لا بالآلة وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام
الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم
عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله ويجري
مجرى المجربات من وجه اقول واما المجربات فهي قضايا واحكام
تتبع مشاهدات تتكرر فيفيد اذكارا مستمرا فيتاكد منها عقد قوي لا نشك
فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما وقعت
التجربة قضية جزئية وربما وقعت قضية اكثرية ولا يخلو عن قوة قياسية خفية تخالط
المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تستعمل التجربة اذا امن
السبب كون الشيء بالاتفاق ويضاف الى الاحوال انه فتستعمل التجربة اقول
المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو
ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذا هو انما يستند الى سبب

فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب
حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في
العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها هذا القياس
والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد يكون كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث
لا يحتمل معها اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع
وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا
يمكن اثبات ذلك للمنكر الذي لم يتول التجربة اقول وليس على المنطقي ان يطلب
السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفيلسوف الناظر في كيفية اسناد
المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفيلسوف ليس من المبادي
اقول ويضاف اليها احوال الاتية فتستعمل التجربة فالمشاهد اذا تكررت تعرف
بهيئة ما يقع في زمان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل معتقدا
بتلك القيود والشرائط فلا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد الكل بلون
بالزنج فهو اسود فله ان يحكم بذلك وليس له ان يحكم ان الكل من لون دائما كان فهو اسود
وينبغي ان يعرف بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان
التجربة يعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي
يعطيه جزئيا اقول ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم
بها حدس قوي من النفس قوي جدا يزول معه الشك ويذعن له الذهن فلو ان جاحدا
جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم يمكن
ان يحقق له ما تحقق عند الحادس من قضايا بان نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور
فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات اقول هي جارية مجرى
المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب
في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما وقف
عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري فليس من المبادي وهيهنا يتبين
الفرق بين الفكر والحدس من الخط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات
الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات

لا تكون كذلك فانها باقية مختلفة بحسب اختلاف العلل في جنسها والحدسيات ايضا تختلف
بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد من المبادي
قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول
معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن كل وقوع تلك الشهادات
على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس
واقليدس وغيرهم ومن حاول الحصر بهذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك
ليس يتعلق بعدد يحصر والنقصان والزيادة فيه فان الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين
فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه انما تمكن ان يقع
خاصة فيما او يشك بكلام قوله الشهادات قد يكون قولية وقد لا تكون كالامارات
والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال الموقوف بعدم مواطاة الشهداء
امتناع احتمالهم على الكذب وبعض الظاهرين من اهل الحديث ذهبوا الى انه يحصل
بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات انما تشتمل على
تكرر وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس
وذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات
ولذلك لا يقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها فهي
قضايا انما تصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يغرب عن الذهن فيحوج
فيه الذهن الى طلب بل يخطر حد الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين
نصف الاربعة فقد استقصينا القول في تعريف اصناف القضايا الواجب قبولها
من جملة المقدمات من جملة المسلمات قوله ومنه ما يسمع نظرنا القياس و
القياس في قوله الاثنان نصف الاربعة لان الاثنين عدد قد انقسم الاربعة اليه والى ما يساويه
فكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه هو نصف ذلك العدد قوله فاما المشهورات
من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجبة القبول
بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة
اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه
لم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكمنا لكثرة الجزئيات

ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك
لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان
قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من
الناس وان صرف عنه كثيرا الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعا لما في الغريزة من
الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج
ولو توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا
نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه
وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من جزئه وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد
تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا لم تكن بينة
الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك
الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات
واما من التاديبات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات
وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة
وملة كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود والمعتبر في المشهورات
كون الآراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق
بين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي
الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل الحكم بها يحتاج يشتمل على حدود وسطى
كسائر النظريات ولذلك يتطرق النقيض اليها دون الاوليات فان الكذب نقول يستحسن
اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال و
للشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق
ويخالطه قيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع تلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم
شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة عامة للعموم
كقولنا العدل حسن ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب
عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات
واحد لكونه بالمتضايفات والمتضادات ونحوها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون

عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن وعند الاكثرين كقولنا الاله واحد او
عند طائفة كقولنا التسمح وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة سمي
المصلحة العامة والاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد يقابل المشهورات كقولنا
الحيوة موت باعتبار وموت الشهداء حيوة باعتبار فتدبر. واما القضايا التي وهمية
الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل
ونقابلها السبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم. ومن المعلوم ان
المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن محسوسة
ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم فان
الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا انما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول
التي ينتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم
بوجه ومنها الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية
ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات وهي احكام النفس في امور متقدمة على المحسوسات
او اعم منها على نحو ما يجب ان يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل
اعتقاد المعتقد ان لابد من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لابد في كل موجود من ان يكون
مشارا الى جهة وجوده ومن الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون
مشهورة وانما يسلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع
عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله
اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر ومع انه لا شنيع ليس للتشبه يكاد
ان يكون الوهميات التي لا تزاحم من غير مشهورة ولا بالعكس فقد عرفنا الاوليات والمشبهات
من جملة المسلمات احكام الوهم في المحسوسات صحيحة ان يصدقه العقل فيها ولقطعيتها
كانت تجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يتميز عن العقليات اوليات في
العقل لان الفرقة اذا حكمت باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبها العقل وياتي عند
لا منازعة فيها بينهما ويوافقها على صور مقبولة عندهما فينتج ما ينافي حكم الوهم و
ويكاد الوهم في الامتناع عن القبول للنتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضي
اياها مما لا يليهما وتلك المعقولات انما امور خارجة عن مبادي المحسوسات ولها امور كلية

عليها ويتم عنها وهي معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامها
عليها على وجه يمتنع ان يكون عليها كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض
الموجودات كذلك وعلى وجه يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون
ذا وضع او يظن انه كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات الممانعة
خلاء فتدبر. ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع
القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى الخلاف باسقينه ومنه فتدبر على
انها يدفعه ولا يقبله اذا كان في المحسوسات وهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا وهو
مع انه لا شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانها اقرب المحسوسات و
اوقع في ضمائر الجمهور فتدبر. واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فا
المقبولات من جملة المأخوذات وهي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من بعض
او من امام يحسن الظن به واما التقريريات فانها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المحاور
او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار وتسمى مصادرات
واما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة والاخرى موضع تنظر فتدبر
هي اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم بها الفرض والاول مقبولات ماخذ عن جماعة
كما يقبل عن الناس ان للفلك طبيعة خامسة او عن بعض كاصول اخذ بالاد عن صحابها
او عن نبي وامام كالشرايع والسنن او عن حكيم كالاحكام المنسوبة الى بقراط في الطب او عن شاعر
كابيات تورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان ينسب الى مقبول عنه كالامثال السايرة
وقبيل المأخوذات اما بتسليم ممن هو اعلى مرتبة وهو المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهو
الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهو الواقعة في الجدل فتدبر
واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعمل المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها
مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها
المشهورات تحسب بادي الرأي غير المتعقب وهي التي تعافص الذهن فيشغله عن ان
يفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها تخالف المشهورة الى ان تاتي الحال وكان السعي بعين
لها خفي ولم يطلع عليها فان رجعنا الى ذاتها عاد الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن
ميلا من النفس مع شعورها بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما

او يظلوها وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل بعض نوع منا كل مع شعور بالمقابل فوقه واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما يتبعها والمشهورات ولا يكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي بتوسط اللفظ فهو اما ان يكون اللفظ واحدا و المعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ العين وربما يخفى ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى البصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيب اما في تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكون او بحسب اختلاف دلالة حروف الصلات فيما التي لا دلالة لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال لما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريف وقد يكون على وجوه اخر وقد يثبت في مواضع اخر شرحها ان التطويل فيها الفروع وتكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان الحكم اللازم كذا مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم و يلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم فهو مكلف ولذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا اشبه ما يبرد من جهة كذلك اشياء اخر تشبه منه وبالجملة كل ما يترجح من القضايا على انه يجب ان يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب لما هو كذلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد يعينا المحال ما التي يشبه الاوليات فقد يقع في المغالطات اللفظية والتي يشبه المشهورات فقد يقع في الشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية و سنشير الى ما يقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف والعارضة له من خارج كالاعجام واما المركب في كلية التركيب يمكن الحمل على معنيين وفي وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة اوجه احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين وخفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب ومن القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا

غلام حسن فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى الحسن ويمكن ان يكون موصوفا به و احدهما غير الآخر عند التحريك او الى ما ليس كذلك كما هو اختلاف دلالة الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ ومن القسم الثاني من الستة الذي كون واشار بقوله وقد يقع على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما ذكر في المغالطات سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاولى ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يوضع لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه بدله مكان ما يوضع لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان مكلف وذو وهم ومثال ما يوضع عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا مبرد لانه يزيل السخن ويعرض لمزيل السخن ان يبرد فاذا وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا اشبه المبرد بالذات من جهة التبريد الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربع التي لم يذكر هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جميع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت وسيجيء ذكرها فيما بعد وبالجملة كل ما يترجح من القضايا على انه يجب ان يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب لما هو كذلك الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره فوقه واما المخيلات فهي قضايا تقال قولا فيؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعل قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة مهوعة على سبيل المحاكاة لمن فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه فعلا او احجاما صادرا عن هذا النوع من حركة النفس على سبيل الروية والظن والصدق فان من الاوليات ونحوها والمشهورات قد يفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون اوليه ومشهوره باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون الحكم كاذبا وبالجملة المخيل المحرك من القول يتعلق التعجب منه اما لجودة هيئته وقوة صدقه او قوة

شهرية او حسن محاكاة لكنها قد تخص باسم المخيلات لما تكون نافعين بالمحاكاة وتحرك
النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق اقول الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق
ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه لو راما او
احجاما صادرا على هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار بالحروب وعند الاستمداد و
الاستعطاف وغيرها والتخييل اما بسبب اللفظ فقط بجزالته ومن جودة هيئته و
اما بسبب المعنى فقط وهو لطف صدقه او شهرته واما بسبب امر آخر ومن حسن
المحاكاة فان سبب تحريك النفس وهو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة بالحسن
قد يكون لمجرد المطابقة وقد يكون لتحسين الشيء وقد يكون بتقبيحه قوله ونقول
ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم حكما كيفما كان
فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الحكم
اقول فسر التسليم بانه حال القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو المعنى
الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح
من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم يختص [illegible]

النهج السابع

وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها ولا يكون
في حكمها ومن الحجج اشياء الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات
شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه بل يحتج به
القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه اقول كل حجة
فهي انما تستفاد عن القضايا وتحتاج الى ما يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة
بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان يكون مطلوبة بل
هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم كما عددناه في النهج السابق
قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات او ما يجري مجراها
وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي فيهما
فقد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات
الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة معقولة مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها حقا
اما القبول والتسليم او الرد والمنع وهي بذلك الاعتبار رسائل من العلوم و

عند الاعتبار الثاني الى كونها معقولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذا كل ما هو مطلوب يحتج
فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه
وكل حجة فاما ان يحتج بالقياس او بشيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة و
المطلوب لا بد من ان يتناسبا والا امتنع استلزام احدهما الآخر فذلك التناسب يكون
اما باشتمال احدهما على الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فالحجة اما ان تكون الحجة هي
المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال
فلا بد وان يشتملا على ثالث به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال اصناف الحجج ولم يقل
وانواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس
المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة قياسا او نحوه
ذكر المثال فيه حسن اكثر الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما
مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق
بالاستقراء ويشبهه وهو ما يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي
الاقسام حقيقة اعني التام قد يقع في البراهين وما الذي يدعى فيه الاستيفاء
يوضع على انه مستوفى بحسب الشهرة قد يقع في الجدل وما عداهما مما يحتمل انه يشتمل
على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء بل يلحق به ويستعمل
في سائر الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع
اذ هي ليست بتمثيل في الحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء
بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يسميه الجدليون وهو التمثيل
نفسه قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل
حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية
والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ
مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف جميع ما سواه اقول
القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان نقول كل انسان
وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان نقول كل حيوان اما
انسان او فرس او طائر وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى وفي الاستقراء

المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي يسميه
الشيخ وهو لا يفيد الا الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس يعتد الاولى
يمنع الا بايراد النقض وبا في الكتابة كوت واما التمثيل فهو الذي يسمى في اصطلاح
زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي
بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع والاصل في زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه
اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكثر ان يكون معنى الجامع هو
السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا اقول بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون
التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت
وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما والا
في التمثيل التام من هذه الاربع والفقهاء لا يخالفونهم الا في اصطلاحات واذا رد التمثيل
الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون
الخلل من جهة الكبرى واردا انواع التمثيل ما اشتمل على جامع علة ثم ما خلا عن الجامع
والجيد منها ما كان الجامع علة للحكم ويسمون تحقيقه برهانا بالطرد والعكس وهو التلازم
وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للاخرى لا يحري يبطل ان
التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع نزاع وبيانه بالتقسيم والسبر وهو ان
يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا او كذا ثم يسبره لا يوجد علة لا شيء
من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهو يبطل لوجوه اولا يكون الحكم معللا ولا بشيء من
الاقسام وثانيها بالسبر في المردودات الثانية فافهم انما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد
اليقين اتم لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا وربما انقسم الى قسمين
يكون احدهما علة للحكم انما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاصل ثم لو صح كون
الجامع علة للفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال
التمثيل الخطابة ثم الشعر وسمي في الخطابة اعتبارا والمنتج منه يسمى برهانا قوت
ولما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلمها او ورد فيه من القضايا لزم
عنه لذاته قول اخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية و
كذلك القول فالقول المسموع جنس القياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد

الدال على الجنس بالاشتراك والتشابه فهو ايضا كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه
قول كالقضية التي يستلزم عكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من قولين و
من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث
اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم
انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوت ما يلزم عنه يتناول
ما يلزم لزوما كما بيناه في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوت
لذاته يعني به الا يستلزم القول الاخر لا ضمار ما علم في قولهم يصح به او يكون بعضها
في قوة قول اخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب واما الاقوال التي يلزم عنها قول اخر كما في
قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول اخر كما لو قلنا الجسم
ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا
ليس بقديم وقد زاد في هذا الحد قيدا اخر فقال قول اخر بحسب الاضطرار او فائدة قيد
الضرورة التعين ان قولنا في الشكل الاول بعد لا شيء من الحجر حيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس
اذ لو يلزم عنه قولنا كون الحجر فيه من حيث هو عام انه يلزم قول اخر وهو قولنا بعض الجسم
ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول اخر في بعض المواد
دون بعض كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق
وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن
الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم لزوما ضروريا عنها او بين
ما يلزم عنها ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما
ضروريا قوت واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقرا
او تمثيلا سميت مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة والاجزاء التي
تسمى منها الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا تركب القضية من اقل
منها تسمى حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه كل ج ا فكل واحد من قولنا
كل ج ب وكل ب ا مقدمة وج وب وا حد ودو قولنا وكل ج ا نتيجة والتركيب المذكور
على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون تم
حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول اخر فهذا

شرط في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث
لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم قول اخر واكثر ما انما قال والاجزاء منه التي تسمى
مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لا ان المقدمة قد يستعمل على اجزاء لفظية زوائد تجري
مجرى الحشو ولا تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا تبقى بعد التحليل وهي الصورة كالروابط
والجهة وحرف السلب وجميع ذلك لسببت بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد
الى الاجزاء العقلية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسبة المذكورة في الرياضيات
وهي الاركان التي تقع النسبة بينها **اشارة** خاصة الى القياس والقياس على ما
حققناه نحو على قسمين اقتراني واستثنائي فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه
للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردنا
في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك
ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو لا يظلم فقد وجدت في القياس احد جزئي
النقيض الذي فيه النتيجة بعينها ومثل قولك ان كان هذا المحموم حمى يوم فهو لا
يعرق البحران غير اشديدا لكنها عرق البحران بعنف اشديدا فينتج انها ليست حمى
يوم فيوجد في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات
قد يكون من حمليات ساذجة وقد يكون من شرطيات ساذجة وقد يكون مركبة منهما او
من شرطيات ساذجة وقد يكون من متصلات ساذجة وقد يكون من منفصلات ساذجة
وقد يكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا
ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا
نحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال
واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس
وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر **ه** وقوله المنطقيون قسموا
القياس الى ما يتالف من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم
لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاقترانيات
الموسومة بالشرطيات لا غير فلما وقف الشيخ في استخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى
الفعل حكم ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وبالثاني

الفصل ظ **اشارة** خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك
مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحد من
المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة و آ في مقدمة ويوجد النتيجة انما تحصل
من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج آ وما صار فيهما في النتيجة موضوعا او مقدما
مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان محمولا فيها او تاليا مثل آ في مثالنا
فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر كبرى والنتيجة
تسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الاوسط عند الحدين الطرفين تسمى شكلا وما
كان من الاقترانات منتجا يسمى قياسا **ه** هذا الفصل يشتمل على المصطلحات وهو ظ
والاوسط يسمى اوسطا لانه واسطة بين حدي المطلوب يبين الحكم باحدهما على الاخر و
الاصغر يسمى اصغر لاحتمال كونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب والاكبر سمي اكبر لاحتمال
كونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفصل السادس اورد فيها اشكالين
الاول انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو لج انتج فا مساو لج والمكرر هنا ليس
هو في المقدمتين بل جزء من احدهما وهو تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في
الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان و الحيوان
جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج ثم قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس
هو الذي يحمل على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذا
المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان
وغيره لم يكن جنسا واتم انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا
واتم هو جزء الجزء سابق في الوجود فكيف نقوم الفصل واتم يلزم منه ان يكون تحقق
الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابق في الوجود على الجزء الذي هو الجنس تحته تحقق مادة
ونشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال ينبغي ان يكون الجواب الحيوان الذي يحمل عليه الجنس
هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون اتم مما لا على والذي يحمل على الانسان هو
المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق واقى الجواب عن اشكال الاول انا اذا قلنا آ مساو
لب و ب مساو لج فا مساو لج فقد وضعنا القول في المقدمة الثانية على ما لذي
هو جزء من احدهما على المقدمة الاولى كانه في المقدمة الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا

مقتول بالسيف والسيف الحديد فزيد مقتول بالحديد فهذه القضية هي
القضية الاولى الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو مقول عليه لانه اما ان
يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومقتول بالحديد مغايرة بمعنى ان يكون احدهما
المحمول على الآخر او لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل مما ترادف اللفظين مرادفين يعبر بهما عن معنى
واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف الحديد في
قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بالحديد
وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد
مقتول بالحديد الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه
ولم يكن بينهما فرق الا ان المحمول فيهما اسمان مترادفان لا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ
والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس على
المثالين المذكورين ما يجري مجراهما وعن الاشكال الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان
الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حتى يكون ليس وجه المغايرة ان احدهما
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان بشرط الشيء منهما مراد
به ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان
احدهما مأخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني ليس
مأخوذا مع شيء وان جاز ان يؤخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس
بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو
من حيث هو جنس هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث
هو جنس على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما
عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل التشكيك
فليس بشيء لان الحمل على شيء بشرط حمله على غيره ليس بمعقول اذ لا يقال الانسان حيوان
بشرط ان يكون الفرس ايضا حيوانا حتى يصدق ذلك ان صدق هذا او يكذب ان كذب
هذا بل المحمول على الشيء اذا اشترط فيه الحمل على غيره فقد اخرج من ان يكون محمولا فضلا
عن ان يكون احدهما الآخر من حيث هو كذلك ليس لاحدهما فلا يحكى احدهما انه يقال انه هو
فان الشيء لا يصلح ان يكون غيره ومنه البحث عن تعلق بهذا الموضع الا ان الشارح

اورده فقال هذا البحث عما هو الحق فيه اشارة الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة
فوجه ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا عن الاكبر واما بعكس ذلك
واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم الاول ويسمى الشكل
الاول قد يوجد كاملا فلهذا صار الحيث يكون قياسية ضرورية النتيجة بنفسها
الحاج الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة قياسيته ما
يبحث عنه الكلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد
القسمان الباقيان وان لم يكونا في قياسيتهما فيهما من الاقيسة قريبين من الطبع يكاد
الطبع الصحيح يتفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد سابق ذلك يسبق الى الذهن
من نفسه فيلحظ لمه قياسيته عن قريب ولهذا صار لهما ولعكس الاول اطراح وصارت
الاشكال الاقترانية الحملية الثلث التي هي اطلاقه ولا يبحث منها شيء عن جزئيته واما غيرها ليس
فيه نظر سنشرح لك اولا المقدمون قسموا الى ما يكون الاوسط محمولا على
احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون موضوعا فيهما والى ما يكون محمولا فيهما
فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع
من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد رفض في الطبع عن الطبع
وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي ومخالفة له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد
جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجع
الى الشكل الاول وجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا فحكموا بانه يشتمل
على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخيرين وان كانا يرجعان الى الاول
بعكس احدى المقدمتين فليس يجب ان يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات
ما يكون له وضع طبيعي ليس العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بجسم
فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع تلك المقبولية وايضا انها انما تختص بالوقوع في شكل
من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان كذلك
الرابع انه غنا لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي يرتد بعكس المقدمات الى الشكل الاول
فلان من المطالب ما هو كذلك واما في الضروب التي لا يرتد بالعكس الى الشكل الاول
والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل وغير كامل والكامل في الحمليات هو الاكثر

ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين
وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متخالفين ويمكن ان لا يكون فلا ينتج
الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر المنطقيون قد حكموا
بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض
الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر
قوله الشكل الاول هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة الكبرى
صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية يصدق الايجاب كما يصدق
سلبا فيدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية ليتادى حكمها الى الاصغر لعموم جميع
ما يدخل في الاوسط اقول المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاحتمالات
الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويسمى قياسا وبعضها لا
ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في المقدمتين في الضروب المنتجة حصل ضروب
من المختلطات عدد ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط
في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون
الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة او مساوية لها كالممكنة
لسالبها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية السالبة اللادائمة فان هذه السوالب في
قوة بعض تلك الموجبات وقد يكون النتيجة مثل نتائج الموجبات والحكمة في قول الشيخ
بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في نفسه
والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط
بالفعل وقد حكم الشيخ بانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم انه يلحق ... نظر
وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل
لغيره وقد اعتبر هذا القيد في هذا القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال
هذه القضايا انما يكون في العبارة فقط ويكون مرتبطا بمحمولاتها الى موضوعاتها في نفس الامر
بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تشتمل على النسبة لكنا انما
لا الايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول بعينه دخول الاصغر في الاوسط
الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم

الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على
يقع على الفرس لا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية
وهذا الشرط بعينه تادية الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما دخل
في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا
فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بانها الانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا
يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما مر ان الحكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا
في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله وقرائنه القياسية
بينة الانتاج يعني ان الشرطين اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع
قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي او جزئي والكلية اما ايجابية واما
سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذا القرائن القياسية اربعة والباقية عقيمة
لفقدان احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبات يسقط منها سالبتها
كانت القرائن القياسية ثمانية وجميع هذه القرائن بينة الانتاج فهذا الشكل
قوله فانه اذا كان كل ج ب ثم قد كان كل ب او بعض ب ا كان ايضا على
تلك الجهة هذا هو الضرب الاول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله
وكذلك اذا قلنا بالضرورة لا شيء من ج ب او بعض ب دخل تحت الحكم الاول وهذا هو الضرب
الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله واذا قلنا بعض ج ب ثم حكمنا على ب اي حكم
كان من سلب وايجاب بعد ان يكون عاما للكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب
فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما
كلية اما موجبة او سالبة هما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة
جزئية فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك
اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى
الحكم من ب الى ج تعديا بينا اقول معناه ان كون انتاج هذه القرائن وكون النتيجة
تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط
وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة في حكم الموجبة فعلية اما اذا

كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر بل ربما يتعدى بل انما
يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كما انها اذا
كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة
اما ان يكون مع كبرى اتم بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية فهذه تلك الاختلاطات
محتاجة الى البيان وكان من زعم المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات التي
من الشكلين الاخيرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء
ترتيب فعدل الشيخ من تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لطيفة
لكنه ان كان الحكم على ت بامكان لكان ممكنا امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن
انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن وهذا لبيان الاختلاط الاول
وهو الاختلاط من ممكنين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون
ممكنا ولكن الشيخ عدل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان و
بيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون
ما يمكن ان يكون آ صار خارجا من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار
هو ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود فقد سقط الامكان
الثاني ايضا وكان ج بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال
فهو ممكن فاذا ج يمكن ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم ليس موجودا في الذهن وقريب من
الوجود فيه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس يمكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو ادى في
الاذهان عكس النقيض الى قولنا فكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو لطيف فليتدبر
لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون كل ج آ ابدا
وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ان يعمهما من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط الثاني
وهو الاختلاط من ممكن ومطلق فينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط
من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذا هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم
على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل
ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم
كون كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان

كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك بالاطلاق والامكان العام
في قول الشيخ فكان الواجب ان يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري
وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم القوة والفعل وهو العام بحسب
اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج
الى الفعل بل هو بعد بالقوة كالاستقبالات على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة
المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما انا
قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر
للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة
بعد بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا اصول لنا نسبة وقد صرح به الشيخ في هذا
الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضروري واللاضروري وحمل الاطلاق في قوله وكل ت
آ بالاطلاق على ما هو اعم من الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه
لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان
العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه لطيف فان كان كل ب آ
بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا وهو لان ج اذا
صار ب صار ممكنا ما عليه ان يحمل عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا ينزل عنه البتة ما دام موجود
الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان لا نحكم عليه بانه آ عند ما يكون ب لا
ما لا يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه ان كل موصوف بانه ب
دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة انه آ ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا بيان
الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد ذهب جمهور المنطقيين انه ينتج
ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظ والحاصل فيه ان الممكن اذا فرض موجودا صار
الاختلاط من مطلق وضروري فكانت النتيجة ضرورية لما مر وكل ما كان ضروريا في جميع الاوقات
ضروري فاذا كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يعد
كونه ضروريه في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية
مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت
مع الصغرى فعليتين تنتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة والكبرى المحمدة الما

نتيجة محمولة فعلية او غير فعلية فبعض الشارح سعى ان يكون تابعة للكبرى كالحاصلة
من صغرى فعلية مع الكبرى المعتبرة بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها سعى ان يكون تابعة
للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها سعى ان يكون مخالفا لهما
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان
كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي نتائج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر
ومبناها انا اذا حكمنا على كل ت اي حكم كان بانه آ او ليس آ فانما نريد ان ذلك الحكم واقع
على كل ما هو ت بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ت كما قررناه من قبل فان كل ج في الصغرى
يمكن ان يكون ت ولا يصير شيء منه ت ولا في وقت من الاوقات ان يكون ت دائم السلب
عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ت لا يتناوله بوجه البتة وح يمكن ان يكون
الحكم عليه مخالفا للحكم على ت وذلك لانه يمكن ان يكون ت يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بت
بالفعل والى ما لا يوصف بت دائما من غير ضرورة ويكون القسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات
او غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم يناقض ذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على ما هو ت بالفعل
ان يتعدى ذلك الحكم ما هو ت بالامكان ومن هنا الاشكال انما يلزم على القول بجواز كون
حكم دائم غير ضروري كلي وانما يندفع الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال وبان خلط الممكن
الضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا
بحسبه ومنها ضروري الى قولنا كلما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالذات على
طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معهما السالبة
جاز ان يكون سالبة ونتيجة لان الممكن الجمعي لازم موجبة اقول يريد ان الصغرى
اذا استلزمت موجبة نتيجة فانها تنتج انتاج ما ينتج الموجب معها وليس هذا الكلام
في صدد الباب لان المذكور ههنا كان مختصا بالفعليات وتمسا فيه كلم على
للقوة والفعل لان الحكم العام لا يقتضي الاتحاد بان نتائج الصغرى الممكنة مع غيرها و
مخالفة فيه الجمهور وقد وعد بشرحه حين قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح ذلك
قوله فيكون اذا النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا
الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او
مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره

فلا التفات الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكم و
على الاستثناء المذكور اقول ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع
اخس المقدمتين في الكم والكيفية والجهة اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي
او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انها ليست كذلك مطلقا بل هي تابعة
في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في الموضعين لعدهما تقدم ذكره وهو ان
يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى
لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان تكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية
فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الامر فيها
لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فيكون اذا النتيجة في كيفيتها وجهتها الى قوله فان
ممكنة خاصة وقوله بعد ذلك او الصغرى خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
ضرورية غير مطابق لما ذكرناه لان الكلام يقتضي عطف هذا الكلام للكبرى بلفظه او على ما قبله
اي على استثناء ما يكون النتيجة فيه تابعة للصغرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة فيه تابعة
للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع فيه تفاوت في النسخ وقد عرفت على نظر
الفاضل انه وقع في سياقة الكلام تقديم وتأخير من سهو بالنسخ فان تقدير الكلام هكذا
لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة ونتيجة او
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية ثم بعد ذلك استئناف فقوله فيكون اذا النتيجة
في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى
ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا فلا معنى لذكره وقوله اذا كانت
الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام
مستقيما هذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ان يكون كل
واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا حتى يكون نظم الكلام بعدهما
على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة
ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء
نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية
هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية

فان النتيجة موجبة ضرورية فالو الفاضل
في ذكره كما انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى
السالبة نتيجة وبهذا الكلام سلبت
الصغرى السالبة فلا يصح نتيجة من جهة
ضرورية صح

الخ بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا من جنسها
كان الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نقيض الايجاب والسلب المطلقين ويكون كما ان
قوله الا في شي نذكره استثناء اخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وسلبية الا اذا
المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره وقد يستقيم الكلام
على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى صرف
سطر من موضع والحاقه بموضع اخر يستغنى فيه عنه بنوع من التاويل وزيادة الواو في
قوله الا في شي نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية وعلى الا ستثنا
المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي بل انما
في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية ومع انها في الممكنات
والوجوديات لا تتبع اخس المقدمتين في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا
كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع
موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا
قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه أ ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا
بان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما ومتى اخذت الصغرى بل يجب ان تكون
الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى تصدق وح فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى
ومنها النقص استثناء وانما تكون ضرورية لان ج يدوم بدوام ب وبدوام ا بالقانون
المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان تصدق فاما تمثيله ان يصدق
كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى بمعنى دوام
الاكبر بحسب وصف الاوسط فلو كان دائما بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام الاوسط ايضا
بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان الاكبر
الاكبر ايضا دائما للذات فان وصف الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات
هف وظهر ان الكبرى في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف
له يكون لا دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما يقتضي ان بعض ما
يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما ومتناقض للاول فاذا لا يصدقان معا
قياس صادق المقدمات والتمثيل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس منتج موضع

التناقض فيهما واما التمثيل بكذب الكبرى كما بعده قول الشيخ حين قال لان الكبرى قد
تكون كاذبة فيستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وصفت الكبرى على ما عليه هذا في
ثم ايقعت بكبرى مناقضة على انها من الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون الاخر
كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب الكشف وهو ان
التمثيل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن
ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير التقدير
كل متحرك لا دائما فهو متغير لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشي لان مثل
التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ملتفت اليه وعلى
التقدير فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان تكون الكبرى
اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان تجعل مع صغرى
الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وح يصير الاول نتيجة ضرورية ودائمة مع
دائمة وقال الشيخ وح فان نتيجتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر الفرق بين الضرورة والدوام
ههنا فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف
ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات فا
وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة والشيخ استثنى موضعين
وسيأتي ان يحكي بهما موضع اخر وهو ان تكون الكبرى وصفية والصغرى فان النتيجة تكون
وصفية وذلك لان الوصف اذا اخص احدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا
قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام
نائما فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية بينهما
وفي المثال الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى وان كان تبعها في مواضع
كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلاثة ومن ضبط
هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها بفضل الله تعالى ومن الله التوفيق و
السلوان قوله الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه
لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك في
انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او عن سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل

الخلاف اولا في المطلقتين اذا اختلفتا في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه
قد يكون بينهما قياس ونحن نزعم عند ذلك كما في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما
ذلك بعينه ولا قياس بينهما عندنا في هذا الشكل اقول هذا الشكل لا ينتج مع
الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوان عليهما ايجابا
الحجر عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر والانسان والناطق يشتركان في
الحمل والسلب عنهما ولا يوجب ذلك سلب احدهما عن الاخر وذلك لان الاشياء المتباينة
وغير المتباينة قد تشترك في الحمل عليها او السلب عنها جميعا شيء اخر ففي شرط الانتاج ان
تختلف الحكمان بحيث لا يصح حملهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ونفيه حكما
سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا
بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين
في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين
الطرفين فاذا الاختلاف في الكيف كيف كان في حصول هذا الشرط فهذا شرط في تحقق
هذا الشكل في الانتاج الى شرط اخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط
الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم مثل بينهما
ملاقاة في البعض الاخر لا فاذا لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الا
على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس لا يلزم منه سلب الحيوان
عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا
الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وينتج
الى ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن المخلوطة ببسيطة او مخلوطة بعضها ببعض
اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فلما سنه قوله وذلك لان
الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوصف شيء يحمل عليهما وعليهما
المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات
المعنى الواحد وجزئيات الشيئين احدهما محمول على الاخر ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون
الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الاخر وقد يعرض جميع ذلك للشيئين
المسلوب احدهما عن الاخر فلا يلزم اذا ما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة اقول

الشيء الواحد كالانسان قد يوصف شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب
المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على
الاخر كالانسان والحيوان قد يوصف شيء كالساكن يحمل عليهما بالايجاب والسلب المطلقين
فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن
وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس
ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الاخر كل واحد
من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه
او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذه في الشيئين المسلوب احدهما عن الاخر
كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس
او يقال لكل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الاخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الاخر فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذا ليس اما تلف من
المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد
كزيد والشيئان المحمول احدهما على الاخر بجنسين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه
نظر لان الجزئي الواحد من جزئي لا يحمل على جزئي اخر الا في اللفظ قوله والذي
يجب ان يقال في الاستنتاج من المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية ما سنذكر في
في المطلق العام الوجودي لان العكس هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او
الخلف بالاستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يصح اقول القائلون
بان الانتاج من مطلقتين قد يتجه يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل
الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اخر
كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضمه
الى الكبرى لينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو ينقض الصغرى وهذا مبني على ان
المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في
حسبها فاذا قد بطل احتجاجهم قوله بل انا نعتقد في هذا الشكل من المطلقات
قياسا من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كان ما يناسبهما من شرطها ان تنعكس
او تناقض مناسباتها وقد علمت ان القضايا المطلقة السالبة كذلك فيمكن ان كا

سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورده الى الشكل الاول ثم قال والعبرة في الجهة
للسالبة يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل
الصغرى والكبرى صغرى ليصير الشكل الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة
ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فما
ينعكس اليه المطلق من المطلق اي كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة
لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها وهي العرفية العامة
كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يبين ان الرابع بالعكس لان السالبة
الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فنرجع في بيانه الى الخلف
والافتراض اما الخلف فبان يضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتج نقيض الصغرى او ما يمتنع
ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكنها في جميع الضروب لما
ذكرنا واما الافتراض فبان يعين البعض من ج الذي ليس ب ونسميه د فيحصل قضيتان
احديهما لا شي من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس
لانه فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان
افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من
اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة بالبين على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما
جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتاليف
قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على وضع وحمل بل على اسمين مترادفين لشي
واحد وانما اوردناه على هيئة قياسية لازالة الاشتباه بعرض الاذهان من جهة تغير الموضوع
في القضية الاولى لا لافادة شي لم يكن حاصلا مما اردنا ان نعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما
يشتمل على سالبة جزئية فيحصل من جميع ما ذكرنا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول
للكبرى قوله ش هذا كله وليس في المقدمات ممكنة فان اختلط بممكنة ومطلقة وكان من الخمس
الذي لا ينعكس فانما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس صح
منع انعقاد القياس من هذا الخلط اقول ش لما فرغ من بيان ان الاقيسة الكائنة من
المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنتان لا ينتج بسيطها واراد
ان يبين ما حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات فذكر ان القياس

تاليف من مطلقين او من ضروريين او من مطلقة وضرورية فالشرط ان تختلفا المقدمتان
في الكيفية وتكون الكبرى كلية نقول ش القياس في هذا الشكل انما ينتج من مختلفتين في
الكيفية بشرط ان يكون السالبة تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات التي تنعكس
وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومختلطة وكذلك
خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف
الكيفية وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير محقق وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا
وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان اتم مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد
قوله ش والحكم في الجهة للسالبة هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون
الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورده الى الشكل الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل
الاول كبرى ويكون الجهة على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين
الشيخ ان نتيجة المؤلف من ضرورية وغير ضرورية يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها
موجبة او سالبة قوله ش والضرب الاول ههنا هو مثل قولك كل ج ب ولا شي من ا ب
فلا شي من ج ا لانا نعكس الكبرى فتصير لا شي من ب ا ونضيفها الى الصغرى فيكون الضرب
الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني ههنا قولك لا شي من ج ب و
كل ا ب فلا شي من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فيصير لا شي من ب ج ثم تعكس النتيجة
ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث
ههنا قولك بعض ج ب ولا شي من ا ب فليس بعض ج ا تبينه بما عرفت والرابع ههنا مثل قولك
ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان
ليس بعض ج ب هف وله بيان غير الخلف لكن تعين البعض الذي ليس من ج ب فيكون لا شي
من د ب وكل ا ب فلا شي من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا او نقول ههنا
يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة
جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس عن جزئيتين
اقول ش اعتبار الشرطين الذين ذكرهما اعني اختلاف الكيفية وكلية الكبرى يقتضي ان
يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبة
كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بموجبتين كلية وجزئية وهي غير منتج

من الممكنات والمطلقات غير المنعكسة لا يستعمل بعض ذلك البيان الذي بين به امتناع انعكاسه
من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيها لا يعلمنا الا باعتبار قوته وان كان من
الجنس الذي لا يستعمله والمطلق سالب فقد يستعمل القياس اذا روعي الشرائط
فان كانت الكبرى كلية سالبة بين بالمطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا يرجع لعكس
الى الشكل الاول وبالخلف فانه ينتج وفي بعض النسخ او بالافتراض فانه ينتج ولكن النتيجة هي
التي عرفتها في الشكل الاول انتهى واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة العامة
فلانه اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت
الكبرى مطلقة سالبة فانها ينتج ممكنة عامة او خاصة وان كانت خاصة سواء كانت موجبة او سالبة
وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية لانه كلما صدق كل ح ت بالامكانين ولا شيء من ا ت
بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود وسابقا اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة
لينتج من الشكل الاول لا شيء من ح ا بالامكان العام كما ذكرنا ومن لطيف واما بالخلف بانه
لو كان لم يكن لا شيء من ح ا بالامكان العام فبعض ح ا بالضرورة ولا شيء من ا ت بالاطلاق المنعكس
فالحق بعض ح ت بالضرورة وكان كل ح ت بالامكان هذا خلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة
لم يحتج الى الافراد في الخلف بل يقول ان بعض النتيجة كاذبة لانها نافية الكبرى كما مر ذكره واما
الافتراض كما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والافتراض للخلف
لانه لا حاجة الى الافتراض هنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن
موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان
واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران
مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام انتهى وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف كان فالكلام يمكن
قياسا الا في تفصيل لا يحتاج اليه هنا معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون
موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكن لحقيقته لما كانت سالبة وهنا في
مثال من ضمين لم يمكن النسبة الى الكاتب والسيف متعبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا
لا شيء من ح ت بالامكان وكل ا ت بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى
غير منعكسة والكبرى منعكسة جزئية واذا قلنا لا شيء من ح ت بالاطلاق وكل ا ت بالامكان
او كل ح ت بالاطلاق ولا شيء من ح ت بالاطلاق وكل ا ت بالامكان او كل ح ت بالاطلاق

ولا شيء من ا ت بالامكان لا تنعكس الصغرى في الاول والنتيجة مع الكبرى لا شيء من ا ح بالامكان
وهي غير منعكسة فالنتيجة على جميع التقادير غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف
لا بالافتراض بعض النسخ ومن بعض ح ب بالضرورة كل واحد من المقدمتين لا ينتج ما ينافي
الاخرى ولذلك حكم الشيخ بانها لا يكون قياسية وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى
العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو مبني على ما هو
اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة
خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة
لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة
للطرفين ومما يبين فساد قوله بعد ما مر ان نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام
كاتبا وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل
الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل فيه ان يكون المقدمتان مختلفتين في الوجود الكم
لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ح فيكون فيه موجبا او لا
والاخرى في كون ما هو ح دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة
بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احدهما مطلقة وقتية والاخرى عرفية
عامة او وجودية وينبغي ان يعلم في الكيفيات كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة
له فيعني احد طرفيه او انتقضنا فانهما يتحان مطلقة وصفية الوجوب بلتي الوصف و
لكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول الجالس لا يحرك يديه في بعض اوقات
جلوسه والكاتب يحرك يديه في جميع اوقات كتابته ينتج ان الجالس لا يكون كاتبا في جميع اوقات
جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب
قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته هذا شرح ما في الكتاب فهذا التفصيل هو
اعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان الخلط من الممكن
والمشروطة بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروطة بالوصف في كبرى القياس
كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء
من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم
منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بمتحرك

بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى بمقتضى جواز خلو الاصغر عن الملزوم
الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم لما اذا وقعت
المشروطة بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا و
لا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا
وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتج ان يسلب الانسان عن الكاتب والشرط الاخر ان لا تكون
الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب
الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما او ضروريا
فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حتى يكون الحكم دائما بحسب الوصف
من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حمل الاول من هذين
الشرطين فقد ينتج المختلط الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس
سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول
او بالخلف ولم يتيسر بشيء من ذلك ومنها ما لم يذكره الشيخ واقول ان اذا كانت
الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة
الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بما مر في الشكل الاول فاذا صدق معها نقيضها
ابدا ومنها ما لم يذكره واحد منهم قوله ويجب ان يقيس على هذا خلط الممكن
اذا كان على هذه الصفة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج
وبين العكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة
غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن بين الخلف دون العكس قوله فيعلمان انه لم ان في
هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان التاليف من كبرى في ضروري او ممكن
صرف ضروري والكبرى كلية في القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا او
عن المختلفين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فحكمه ما علمت واما اذا اتفقتا فاسمع
انه اذا كانت ج حملية انما تصدق على كله بايجاب غير ضروري فكان ما على كله
غير ضروري او المفروض منه غير ضروري فكان الحد الاوسط عنه كان كل ما هو آ فهو ب
ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة آ لا يحمل احدهما على الاخر
ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجاب او السلب ولكن

ولم يذكره الثاني فاذا حصل
منه ان الشرطان صح

البعض من ج المخالف لا في ذلك اذا كانت الصغرى جزئية ويعلم ان النتيجة دائما تكون ضرورية
السلب وهذا مما غفل عنه قوله معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري
افاد التباين الذاتي من حدي المط وانتج الضروري السالب وان اتفقتا لكن تباين
في الكيف فضلا عن ان يحصل فيه ما على تقدير الاختلاف فليبيانا انا انه يكون ولما على تقدير
الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر غير ما يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير
ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ثابتا على كل ج لا بالضرورة او على المفروض منه
ج بعضه على بعضه لا بالضرورة وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم على كل آ بالضرورة فانما يكون كل
ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن
ان يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين
كما في قولنا كل انسان وبعض الحيوان متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين
كما في قولنا لا شيء من الناس او بعض الحيوان ليس ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن
بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوان بفلك بالضرورة وعلى هذا
يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان يعلم
ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه قوله الشكل الثالث
قوله الشرط في كون هذا الشكل منتجا ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها لما علمت وفيهما
كلي ايهما كان واما تعلم ان عكس ... يكون بينه لكن السنة تشترط في ان ينتجا ان تكون
جزئية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل ناطق انسان لم يلزم ان
يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى قوله وتعتبر حال
الجهة في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها
كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان الحكم الذي
الذي في الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط
بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط مثل ملاقيه
كالحيوان او مباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال له والحجري في الشرط
الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يجب مورد الحكمين من الاوسط ويتعدى الحكم
بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين احتمل ان يعلق المحكوم عليه من الاوسط

في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يصدق كقولنا بعضه انسان
وبعضه ليس بانسان وهذا لان الشرطان لا يجتمعان الا في ستة قرائن من الستة عشر المذكورة
لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن
بالكليتين منها فيكون المجموع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط
يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق و
مباينه كالفرس لا العدد الذي كان ملاقيا للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست
بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى لانه يحتج يصير
بالارتداد الى الشكل الاول كما اثبتنا في ق فيحصل منه معيار الكل في المركبات من كليتين
واما اذا كانت الكبرى جزئية لم يمكن عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا قرن
به الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت
اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما خالف الاول
بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فمهما كانت الكبرى
كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الى الشكل الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل
معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت
الكبرى جزئية فلا تفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي
ان تعكس الكبرى وتجعلها صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ج ب وبعض ج ا
فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ج وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث
من الشكل الاول بعض ا ب وتنعكس الى بعض ب ا وهو ق واعلم ان الجهة في الجهة المختلط
هي التي تعتبر في الشكل الاول فيما على قياس ما اوردناه انما هي للكبرى اما فيما تبين
بعكس صغراه فذلك ظ واما فيما تبين بعكس الكبرى فيتبين بالافتراض بان نفرض بعض
ت الذي هو آ حتى يكون د فيكون كل د آ فنقول كل د ب وكل د ج فكل ج د و
نقرنا اليه فكل د آ فينتج بعض ج آ والجهة ما توجبه جهة قولنا كل د آ الذي هو بعض
ت آ وهو ق حاصله ان الجهة تتبع في نتائجها كما هي وقد لا يتبع في نتائجها كما هي
والباقية قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون كما في نتيجة الاقتران من كذا وكذا على ما يتبين
في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى ان يكون الصغرى حكم عليه فانها لو كانت حكمه

لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس لا بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة و
ضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق لان الكبرى جهة ملك
الجهة والجهة المختلطة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المختلطة وهي الجهة
التي تعتبر في الشكل الاول ان يكون تابعة لكبراه فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس
ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى اما فيما تبين بعكس صغراه فظ واما فيما تبين بعكس
الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن جعل النتيجة لانها انما تنعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد
العكس محفوظة فيبين ذلك بالافتراض اي يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لانه لا يكون
الا في ضرب واحد هو قولنا كل ج ب وبعض ج آ فذلك بان نعين البعض من ج الذي
بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د آ والاولى
تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا
انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى الصغرى فينتج على هيئة الشكل الاول كل ب د و
يكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية يحصل
الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى وهو ق والذين يجعلون الحكم لجهة
الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم
تنعكس فيكون الجهة بعد عكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس
يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاهم اقول الظاهر من المنطقيين يحكمون
جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف فيهما وذلك بعكس الاخس والرد الى
الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ
الجزئية وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي تكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى
لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى و
الشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس لا يحفظ
الجهات كما بيناه وهو ق وقد يقع الاستغناء عن العكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية
سالبة فانها لا تنعكس وصغريها تنعكس جزئية فلا ينتج قياس بل انما يتبين بطريق الخلف
او طريق الافتراض اما طريق الخلف فبان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج آ فكل ج آ ونكن
كل ج ب فكل ب آ وكان ليس كل ب آ هف واما طريق الافتراض فبان نقول لنكن البعض

الذي هو ب وليس آ هو د فيكون لا شيء من د آ ثم عمم اسم المنعكس واعتبر في الجهات ما يحق
الكبرى اتم فذلك خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب
واحد وهو الذي صغراه موجبة وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى
تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس فينبغي ان يبين بالخلف والافتراض
اما الخلف فكما ذكر وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب بانتم وهو بان لا الصغرى
النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض وهو الذي ذكره
بعضه والحال باقية على ما فرضه واعتبار الجهة بالكبرى كما مر فيكون ههنا اذا
ستة آ من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين و
الكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
و من كلية موجبة صغرى وسالبة جزئية كبرى وقد يورد خامسة اقول لما فرغ من احكام
الشكل عند ضروبه والترتيب الذي ذكره بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور
ومن يعتبر تقديم الكلية على الجزئية اتم حمل رابع الضروب خامسا لان الشيخ رابعها وهي
الاشهر ولتعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الجزئية
لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالقوة انسان وكل كاتب
لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا تنتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول
كل كاتب يقظان وساكن القلم ما دام كاتبا ولا ينتج بعض اليقظان ساكن القلم ما دام
يقظان بل في بعض اوقات يقظته وقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام
المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم
للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث
يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو ليس بموضع لائق به فيه مسابقة كلام آخر النهج
الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اشارة الى اقترانات الشرطيات
اما نستدرك بعضه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع بعد ان استوفيناها جميعها في كتاب
الشفاء وغيره اقول سائر الاقترانات اما ان يكون مؤلفة من المتصلات او
من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات
والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد النقض مما هو قريب من الطبع لم يورد

من المنفصلات والمتصلات لان جميعها بعيد عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات
فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية او اتفاقية واللزومية اما في
نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الانسان حجرا فهو جماد فان صدق القضية
ليست بحقيقة بحسب اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة بحسب اللزوم اللفظي اما
ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات
وبحسب اعتبار الحال في اللزوم والاتفاق فالاستحالية السالبة للزوم الصادق
المقدم والاتفاق تناقض ذا تخالفهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة
او عدمها في وقت دون وقت وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فلا يستحيل
الاتفاقية الجزئية تصدق مع عدم المصاحبة الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للايجاب
الكلي واما اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة السالبة للزوم المخالفة
عدم الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الحمل في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان الاعم على
الوجه المذكور فيها وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما الاتفاقية
المحضة فتناقضها ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستحالية المخالفة سالبة
اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما العكس فيها فاللزومية
السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تالية
لمقدمه في حال يمتنع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية
السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول
ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس
اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط
ذلك وقياس الاستحالية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية والاصدق الكلية
السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور فيكون العكس اما مضادا او مناقضا
للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد يكون اذا كان زيد
متحركا فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو متحرك و
اما المنفصلة فتتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع العنادية

نقائضها اي عنادكان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها
لا تمتاز بالطبع فهذا ما اوردناه بعينه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث
ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس حكم
الحمليات ونرجع الى الشرح فنقول ونقول ان المتصلات قد يتألف منها اشكال
مثل اشكال الحمليات تشترك في مقدم او تال وتفترق فيتال وتقدم كما كانت
الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بمحمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام
مثال الشكل الاول كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما كان ا ب فه ز
ومثال الشكل الثاني كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج د ينتج فليس البتة
اذا كان ا ب فه ز وتبين لها بالعكس او بالخلف على ما تقدم وتبين الضرب الخبري بالافتراض
وسواء تعين والحال الذي فيها ا ب وليس ج د ولكن من عندنا بكونه ه ز فيحصل
منه قضيتان احدهما ليس البتة اذا كان ج د ففي ه ز والثانيه قد يكون ج د فا ب
وتؤلف القياسات المذكورة على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د
فا ب وكلما كان ج د فه ز فقد يكون اذا كان ا ب فه ز والبيان بالعكس والخلف في
الاول والافتراض بعينه ما تقدم وعن اللزوميات لا ينتج في التأليف لانها تعيد بالافتراض الا على
مكتسبا واللزوميات الاتفاقية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما تقول
على من زعم ان الانسان فرد كلما كان الانسان فردا فهو عدد وكلما كان الانسان عددا
فهو زوج فكلما كان الانسان فردا فهو زوج فانها لا تنتج سوى الالزام او النقض و
اعترض على القول بانتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمه الكبرى
على تقدير واحد كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في
انعقاد القياس من المتصلات فتأمل وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل
قولك الانسان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل
وكذلك قد تشترك متصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى ولكن اما ان يكون هذا ا ب
ج واما ان يكون ه ز وكل ب ج وه ز وكل ... ا واستخراج الاحكام في هذا الاقسام مما
سلف سهل هذا التأليفات لم تكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة ولا يكون
قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان يكون على

هيئة الشكل الاول فيجب ان يكون الحملية من جهة والمنفصلة من جهة كليتين الاجزاء ويكون المنتج
اربعة ضروب مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب اما ج واما د واما ه ينتج منفصلة كلية من جهة الاجزاء
وهي دائما كل ا اما ج واما د واما ه ومثال الثاني كل ا ب ولا شيء من ب اما ج واما د واما ه ينتج منفصلة كلية
سالبة الاجزاء وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان
يكون المنفصلة كلية من جهة الاجزاء وسالبة مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة من جهة سالبة
الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من ج ب فدائما اما
لا شيء من ج د واما لا شيء من ج ه وفي الضرب الثاني لا شيء من ج ب ودائما اما كل ا ب واما كل ج ب
فدائما اما لا شيء من ب ا وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فيجب فيهما كقولنا
كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان
يكون عدد اجزاء الانفصال ... اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كان كل جزء منها
مشتركة في الموضوع فهي تنتج حملية ويكون التأليف في قوة التأليف من الحمليات وتسمى على
هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا
من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول
من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من د اما ب واما ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث
بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة عن حملية
كقولنا دائما كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما اما د واما ه وبيان هذه المباحث
بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط فتأمل وقد تقع الشركة بين المتصلة والحملية و
اقربها يكون نحو ذلك الى الطبع ان يكون الحملية مشاركة لتالي المتصلة على نحو الشركة في الحمليات
فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التأليف من التالي الذي كان
مقرونا بالحملية مثاله انه ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه ينتج منه انه ان كان ا ب فكل ج ه و
عليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته في الحملية من الاوليات اما ان تقع صغرى او كبرى و
التعديد ... مشاركة للمتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اربعة اقسام اقربها من
الطبع الاول كما اورده الشيخ وسواء يكون الحملية كبرى ومشاركها للمتصلة في تاليها وا
موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي يكون من تأليف التالي الو
فرض منع ... الحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان ا ب فكل ج د فكل

ده يلزم منه انه ان كان ا ب فكل ج د ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان آب فكل
ج د ولا شي من ه ز فان كان آب فلا شي من ج د وعلى هذا القياس وانما افرد الشيخ هذا
الاقتران لان قياس الخلف يتحلل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى
والاشتراك تاما في التالي والمقدم من جهة كقولنا كلما ج ب وان كان ه ز فكلما ب آ ينتج ان
كان ه ز فكلما ب آ او باقي الاقترانات تعيد على الطبع وقد يكون
وقد يقع مثل هذا التاليف من متصلتين يشارك احديهما الى الاخرى وان كان في كلا التالي
متصلا تاما ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا
يليق بالمختصرات التاليفات المذكوره فتكاثرت الشرطيات المولفة من الحمليات اما
الشرطيات المولفة من سائر القضايا فقد يتغاير بحسب التاليف وهذا النوع الذي
اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين ولا وهما وهي الصغرى
مولفة من حمليتين احديهما وهو التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من
حمليتين وشيخان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان
ه ز فح ط وان كان آب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع
كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في
المتصلات الذي هو بالاقترانات المتصلة انما يتحلل اليه اشارة الى قياس المساواة
انما يعرف من احكام المقدمات اسقاطا وسمي القياس على صورة مخالفة للقياس
مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فهذا سقط منه ان مساوي المساوي مساو
وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع الشركة في بعضه
منها قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان
من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشي في الشي في الشي
والشي على الشي على الشي وما يجري مجراها وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة
في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء المحمول الصغرى جعل بعضه على الكبرى
فالاوسط ليس مشتركا فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط و
لذلك استحق لان يسمى باسم ويحمل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد
في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا آ مساو لب قضية موضوعها

او محمولها مساو لب ولما كان مساو ج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يعد من قياس
كما ذكرناه في النهج السابع وقع يصير قولنا مساو لمساو ج بدلا عن قولنا مساو
لب وفي حكمه فان حملناه وضعناهما في القضية فيصير مرادا من كان قولنا آ مساو لب
وقولنا آ مساو لمساو ج في القوة قضية واحدة ونضيف الى الثانية التي هي في القوة
الاولى قولنا مساوي المساوي ج مساو ج فينتج ان آ مساو ج ويكون هذا القياس
بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلنا هما اسمين متباينين احدهما محمولا على الاخر حتى الكبرى
القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فانا نقيس قولنا آ مساو لب
لب مساو لمساو ج لان ب مساو ج ينتج فآ مساو ج وبهذا الاعتبار يكون القياس
مركبا من قياسين فاذا كان قولنا آ مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس
وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول بعينه وقولنا وب ليس مساو ج ليس
بجزء القياس بل هو بيان لحكم ما اللباد الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس
وبالجملة فقولنا ومساو المساوي مساو وهي كبرى محذوف وانما اورده الشيخ قبل الاقترانات
الاستثنائية لانه يختص ويتعلق بها بسيطة كانت او مركبة فانه اما مفرد او اقتراني او مركب منها
وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية
لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون هو بعينها
ولا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون احدى
مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء
الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة
باداة الاستثناء يكون تارة حالكونها جزء الشرطية وتارة حالكونها مستثناة وهي
بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو النتيجة فالقياس
الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء قوله القياسات الاستثنائية اما ان يوضع
فيها متصلة ويستثنى المقدم منها فينتج عين التالي مثل ان يقول ان كانت الشمس
طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض التالي فينتج نقيض
المقدم مثل ان يقول ولكن الكواكب ليست خفية ينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج
عين ذلك اقول المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا يكون الا لزومية والتي يوضع فيها

النتيجة موجبة ومتى ينتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها
نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم
ولا ينتج عين ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان
التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او رفعه ما هو اخص منه شيء والثاني
كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض
الاخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج
باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قولنا كلما كان زيد يكتب فليست
يده بساكنة والنتيجة قد اقتصر على الموجبة لان السالبة محتاجة الى بيان لما قررت
او نوضحها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل
ان هذا العدد اما تام واما ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي ويستثنى نقيض ما
سوى منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد او ناقص
ليس في الاستثنائيات قسم واحد ونوضحها منفصلة غير حقيقية فاما ان تكون
مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الاخر مثل قولهم اما ان يكون زيد في الماء
واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق قولهم اما ان لا يكون
حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان
واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الجزءان
معا وقوم يسمون هذا الغير التامة للانفصال والعناد فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين
ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا
فجوابهم فاما هذا حيوان شجرا او ف المنفصلة الحقيقية ينتج عين كل جزء نقيض
الباقي لكونها مانعة الجمع ونقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزءين
تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة ان حصلت باستثناء نقيض جزء واحد منها
تكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء وان حصلت باستثناء عين جزء واحد
اما ان يكون منفصلة من نقائض الباقية او حملية معدولة مما يستعمل كل جزء واحد منها
رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين
دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين فحصل ذلك

ما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا ينتج اصلا لا
اشتمالها على اجزاء مناسب اشارة الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب
من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل
ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها
او بينت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم يلحق
هذه النتيجة فيستثنى نقيض التالي ونقول لها لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم
ومعناه ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق ف قوله
المعلم الاول افرد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوص في التعليم الاول
الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق و
قال الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينتقل الى العامة باجمال
مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده
الى الاقيسة التي يكون عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه
راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة
اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية يشاركها في تاليها المقدم ويكون المقدم للمتصلة
هو فرض المط غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المط والحملية مقدمة
غير شك فيها يعرف سبقه نقيض المط على هذه النتيجة فينتج متصلة مقدمها المقدم المذكور
وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة
التي هي نتيجة القياس الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه
لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير حق ويكون النتيجة كون المط حقا فقد
يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احدهما ما يجعل كبرى الاقتراني والثاني هو الحكم المتفق عليه
فقياس الخلف يتالف من نقيض المط ومن مقدمتين المقدمتين والغلط الكاذب
في قولنا المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د
المتفق عليه ليس كل ج د وقولنا في النتيجة الخارج ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادق
بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا
ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان

بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك أما أولاً فلأن المعلم الأول عد هذا القياس في
الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركباً من الاقترانيات والاستثنائي فكيف
يعدهما أما ليس منها وثانياً أن الاقترانيات الشرطية لم يكن مذكورة في الكتاب وكيف
ذكر المركب من غيرها من أجزائه ثم إن الشيخ أفضل الدين محمد بن حسن المرقي المعروف بالكاشي
رحمه الله ذهب إلى أن القياس هو قياس استثنائي من مقدمة هي نقيض المط
ويحتاج في بيان تاليها لمقدمها إلى حملية مستقيمة مثلاً المط هو ليس كل ج ب والحملية
المسلمة هي كل ب د ونقدم المقدمة وهو كل ج ب فنقول لما كان كل ج د فإن كان
كل ج ب فكل ج د ولذلك كون هذا المقدم مع الحملية المسلمة ينتج هذا التالي ثم يستثني
نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله و
الحاصل أن الخلف هو إثبات المط بإبطال لازم نقيضه المستلزم لإثباته وربما الحق
في التأليف قياس لبيان التالي مثلاً إذا كان المط لا شيء من ج ب بالإطلاق العام وكان
المقدمة المسلمة هي كل ب أ دائماً بل أ ما دام ب فقولنا لو لم يكن المط حقاً لكان نقيضه
بعض ج ب دائماً لكنه حق يناقض المقدمة المذكورة بالنوع فهي ليست بحجة فالمط
حق والخلف اسم للشيء الردي والكح ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير أشبه بما نقل في
أنه سمي به لأنه يأتي المط من خلفه أي من وراءه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكر الشيخ في
موضع آخر وهو يقابل المستقيم والقياس المستقيم يتوجه إلى إثبات المط أولاً
ويتألف مما يناسب المط ويشترط فيه تسليم المقدمات وما يجري مجرى التسليم و
فيه لا يكون موضوعاً أولاً والخلف لا يتوجه إلى إثبات المط أولاً بل إلى إبطال نقيضه و
على ما يناقض المط ولا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمنا أنتجت ويكون
المط فيها موضوعاً أولاً لأنه يشغل إلى ما يناقضه وعكس القياس يشبه الخلف لأنه أيضاً
من أجزائه يقابل هو قياس أجري مقدمته لينتج ما يقابل المقدمة الأخرى ويفارق الخلف
بأنه لا يشترط فيه أن يكون عقيب قياس ولا يسمى أنها يقابل بعض مقدمة قياس بل يمكن أن يبتدئ
به ويكتفي فيه إنتاج ما يسقط السناد ولا يستعمل فيه إلا المقابل بالمناقضة ويستعمل في
العكس يقابل للتضاد أيضاً والعكس لا ينفع في العلوم إلا عند رد الخلف إلى المستقيم
والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا يتعين المط لأنه مبني على نقيض المط وذلك

نقيض نقيضه وربما يتفق في هذا الموضع أن يوضع بدل المط غيره مما يظن أنه هو وليس الخلف
عليه فإن تم دل على أن ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على أنه هو المط نفسه
أو شيء من لوازمه المنعكسة أو عن المنعكسة كما مر في إثبات جهات العكس إنتاج القياسات
الحملية ومغالطة منشأ الشكوك التي يورد على قياس الخلف وهو العلم في كون الخلف
صالحاً للإثبات ما هو أعم من المط إذا كان المط حقاً وذلك مما لا يقدح فيه إذا عرف الحال
فصل وأما أن المستقيم الحملي كيف يرجع إلى الخلف والخلف كيف يرجع إليه فهو بحث
آخر يلاحظ الحال ما يقتضيه التالي وهو من الحملية وليس يحتاج إليه الآن وهو أن على
أحد نقيض النتيجة المخالفة ونقرنها مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض
المقدم الآخر على حاله أما رد المستقيم الحملي إلى الخلف فهو كما مضى في بيان إنتاج القياسات
الغير البينة من الشكلين الأخيرين ويكون بإضافة نقيض النتيجة المط إثباتها إلى إحدى
المقدمتين ولكن هي المشتملة على حد أحد الشكلين الآخرين لينتج ما يقابل الأخرى إلا
ولكن هي المعلوم عليها فيكون النتيجة مخالفة ويبين أن ذلك لا ينتج ليس إلا مقدمة الحق
ولا التأليف المنتج بالذات فهو إذاً من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطل والنتيجة حقة
وأما رد الخلف إلى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو أن يضاف نقيض النتيجة المخالفة
أعني المقدمة التي تقلبها إلى المقدمة المسلمة لينتج المط على هيئة أحد الأشكال مثاله
النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د فإذا أضيف إلى المقدمة المسلمة الأولى
كل ب د ينتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي
كان المط من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي التالي المتصلة في الخلف فرد الخلف إلى المستقيم
يلاحظ الحال مما يشمل التالي المذكور في أول القياسين اللذين حللنا الخلف إليهما وهي الحملية
المسلمة فقط وليس يحتاج إليه الآن أي يستحتاج في رد الخلف إلى هو وكيفية ارتداد
المستقيم إليها وارتداده إلى المستقيم واعلم أن المط إذا كان موجباً كلياً فالخلف لا يتصعد
إلا على هيئة قياس يكون إحدى مقدمتيه سالبة جزئية وهي رابع الثاني لأنه
وإذا كان سالباً كلياً فلا يتصعد إلا على هيئة قياس يكون إحدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو
ثالث ورابعه وثالث الثاني وثالثة ضرب من الثالث وعليه فقس إذا كان جزئياً و
أما رد الخلف إلى المستقيم فإن كان الخلف على هيئة الشكل الأول وقع نقيض المط في

كل ج د ونقيضها ليس صح

صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث
ومع نقيض النتيجة المحال في مثل تلك المقدمة انتج صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف
على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الثالث
على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا
فعلى هيئة الشكل الاول ووقع نقيض النتيجة المحال ابدا في الكبرى وقس جميع ذلك بالامتحان
والله اعلم النهج التاسع وفيه بيان تحليل العلوم البرهانية اشارة الى اصناف
قياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المبادي
فمنها الواجب ان كانت ضرورية تستنتج منها الضروري على خصوصها او ممكنة تستنتج
منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة
والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف
كانت او ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة
او كاذبة وبالجملة يؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتاليف تقبلها النفس بما فيها
من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك وتروجه الوزن ولا تلتفت الى ما قال بعض
ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة
والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السفسطية
فانها التي تستعمل الشبيهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط
فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها سوفسطائيا وان كان
بالمشهورات سمي صاحبها مشاغبا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي
بازاء الحكيم اقول لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها
شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اقسام وذلك لانها اما تفيد
تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا
جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون
حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والتصديق الجازم غير
الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر
فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت

صنف واحد من المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة والتخييل دون
التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها
وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها
ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتيجتها
ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتيجتها ضرورية القبول
وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها انتاج اليقينيات
واما القياسات الجدلية فهي مؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات
وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى ذلك الراي وضعا
وغايته ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب تؤلف
اقيسته ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل
يؤلفها مما يتسلمه المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومشهورات
فصورها اتم ما ينتج بحسب التسليم او التسليم قياسا كان او استقراء ولما كان غرض
الجدل هو الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلاثة من القضايا اعني
الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات
والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقا كانت او
لا وتشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها ما يصدق بها بحسب الظن الغالب
فصورها اتم ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس
ما كان وغيرها كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها تنتج فهي مقنعة بحسب
المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات
المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم يكن وسواء كانت صادقة في نفس
الامر او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة و
غير ملاحظة ان تجرد الصدق وربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يقتضيه ولهذا الامر
محاكاة وفيها المتقدمين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل
والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيها الا الوزن والقافية وهذه هي
الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها

انما يكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور الناس لما بقيت للمغالطة صناعة ولذلك
اخرهما الشيخ واخر المحصلون من المنطقيين بحسبها ثم اشار الى صدق الاقسام بعبارة في
اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتألف
من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها
الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات في
المغالطات بحسب صدق القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة ولما
فان يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والكذب في
والخطابة مما يساوي الصدق صح
والشعر مما يغلب فيه الكذب والمغالطة من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاول
لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بكذب
فان استعمال الحجج في البرهان لا يستلزم امتناعها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع
ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي خبطوا بسببه في مواضع كثيرة وقد سبق ذكر
بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات
وصورها انما كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في
المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها تنفع في السفسطة المقابلة
للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتهما الترويج والمشبهة
بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتهما والا فلا
اعتبار بهما ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد فمن يتعاطى
النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها
واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المتحرز عنها وكانت منافع البواقي
بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون
البواقي اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد
يكون عن نفس الحكم وقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما
قد يسئل عن حال اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات
نتيجة فالبرهان ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري مطلقا
او مرجحا او وقتيا [?] ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان لا تكون الا ضرورية

كما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد ينتفع بها فاستدل الشيخ
ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في
العلوم كما قد يكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام الى غير النهاية
للجسم فقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف
للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب امكان الحكم نفسه وقع بكون
الامكان جهة لا جزءا [?] ويكون وجودية اذا كان المطلوب وجود الحكم او عدمه والوجودية
تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل ومساوية كالذكورة للحيوان واقلية كوجود
الاصبع الزائد للانسان واقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري لصدق
الموجب والسالبة ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا او مساويا والمساوي
المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكون مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب
العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب
الى ان البرهان لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي
ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المساوي وقد يكون
ايضا مطالب للبرهان خارجة عنهما فالمطالب بحسب التحقيق اذا الضرورية واما ممكنة
واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في
البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات وعني بالوجوديات نحو حال
اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس
وجودها وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات
الصرفة ثم انه اشتغل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو
ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات تناسبه وتعني تعينا فالبرهان ينتج الضروري
مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون كل مقدماته
ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل السم [?] حكم بان الصغرى
المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك
ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعمل البرهان للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا
بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما هاهنا فلما كان المادة

معين وصول بحسب ذلك ان البرهان لا ان التي فيها على المطالب الضرورية دون التي
لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يعينا العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم
عليه بالنطق حال زواله الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا
الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم
الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استند الى علة تقتضي
اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص هي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انما يحكم بكونه ضاحكا
بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم اذا فرضنا ان لكونه
ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا فكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك
يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان
فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت ضرورية لا وجودية فاذا
عن الضرورية ما هي غير الضرورية لا يسمى ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير
الضرورية فلتقريره لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر وظهر من جميع ذلك ان المقاييس
والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات
باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال لعلا تلتفت الى من
يقول انه لا يستعمل البرهان الا الضروريات والممكنات الاكثرية دون غيرهما بل اراد ان
ينتج صدق ممكن اقلي استعمال الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال ذلك
من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون وهو انهم قالوا ان المطالب الضرورية
يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات
لم يريدوا غير هذا فاراد ان صدق مقدمات البرهان في ضروريتها وامكانها ولاطلاقها
صدق ضروري اقول ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات يقينية
لما ينتج يقينيا ... اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تأخر عنه من
ان البرهان لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم
الطبيعية وما يجريها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه
ذلك فادى بهم القسمة التي تكون الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية
فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان البرهان يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري

فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدقه مقدماته كانت
او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة
لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام المحصلين الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق
فقال انه يحتمل معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان
ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان البرهن يستنتج الضروري من مثله
وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتج من غيره ولا ... الى ذلك والثاني ان يحمل
الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة الثانية اللازمة
للحكم فقوله واذا قيل في كتاب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري الكون في
كتاب القياس وما يكون ضروريا ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري
الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمول الذاتية على الوجهين الاولين
اللذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات اقول وقد كان شرائط مقدمات البرهان
خمسة اولها ان تكون اقدم من نتائجها بالطبع لتكون علة لها وثانيها ان تكون اقدم منها
عند العقل اي يكون اعرف منها لتكون علة للتصديق بها وثالثها ان تكون مناسبة
لنتائجها وذلك بان تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في
النهج الاول اعني الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما يناسبه ورابعها ان تكون ضرورية
اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي تكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول
على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول وربما لا يزول الموضوع
عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب
ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعه فذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب
ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعه وربما لا يزول مثال الخفيف اذا
حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا فالمرئي اذا حمل على الاسود فانه
يزول اذا صار مشفا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يحمل
الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على
ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان تكون كلية وهي ههنا ان تكون محمولة على جميع الا شخاص
وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب الاعم

كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا بحسب امر اخص من الموضوع فان
المحمول ليس امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس
بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخرين من الشروط مختصان بالمطالب
الضرورية والكلية واقتصر الشيخ منها على ذكر شرطين من الخمسة وهما الثاني
والرابع وذلك لان الاول مختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر
اقسام البرهان والخامس مندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل
على جميع الاشخاص من حيث العقيقة وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضمن الحكم الذاتي
وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه فحينئذ واما في
المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطا من يجعل
فيه وانما تطلب الذاتيات بالمعنى الاخر اقول قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل
ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي معناه وبين من ذلك استحالة
معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذا لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك
هم اهل الظاهرين الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده
للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر من خطأهم
فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او
الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وانتم فانكم تقولون الجسم
محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وقد سان تحمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن
الاول بان النفس كما عرفت في اول الامر انما يثبت لا من حيث انها شيء ما مصرف
في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المرسوم ليس بجنس له من
حيث هذا المرسوم بل هو جنس للجوهر المسماة بالنفس التي لم يتحصل في العقل الا بعد
العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني بان المطلوب
ليس هو اثبات الجسم للانسان بل العلم بثبوته له وانما يلوح عليه عند اخطاره
بالبال من وسائطهما واذا ثبتت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان المقدمتين
لا يمكن ان يكونا مقومتين معا بل انما يكونان على احد الخطين اللذين ذكرناهما في
النهج الاول في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ اسنادا الى الموضوع

والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث
عن احواله وعن احوال انواعه وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع
ذلك العلم مثل المقادير للهندسة اقول موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك
العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب
واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من جهة ما يتغير
للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات
لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك ما في ذاتي كالخط
والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم
المتصل القار واما الذاتي في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية
والاغذية وما يشاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها يتشارك في
كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء
بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون هو
نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلاثة فرد او جزء
كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد ويخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما
اولي او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر
ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات
المطالب فيه فحينئذ ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي
منها يؤلف قياساته ومن المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن
بالمعلم تصدر في العلوم واما مسلمة في وقته الى ان يتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها
والحدود تشمل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت في حدود
اعراضه الذاتية ومن الاقسام تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن
الظن بالمعلم والحدود في اسم الوضع فيسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تختص باسم الاصول
الموضوعة والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول
موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجبة القبول فعن تقديمها
استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع

في علم فان البرهان عليه في علم اخر اقول المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم عليها
وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك
العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة
واما جزئه كقولنا الهيولى هو الجوهر الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا
كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له
كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون
التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق
بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو الاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود
بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا تصورت ما كانت حدودا بحسب الاسماء
ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات فهي
المقدمات التي منها تؤلف قياسات العلم وتنقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى العلوم
المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبتنى عليها ومن
شانها ان تبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليه ومسائل
بالقياس الى علم اخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن
بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار سميت مصادرات وقد تكون
المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند اخر وتسمى الحدود و
الواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد
تختلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت
مختلطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من كلام الشيخ الحدود
والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك ولعل
الحكم الشيخ في التصدير واحد واما الواجب قبولها فغني عن تقديمها لاستغنائها عن البيان
وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا
والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في
الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالعقد
بعينه والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة ان كل ما مسائله

او مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو الثبت والنفي
بالمشاركة والمباينة وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة و
صالحة لان تقدم في صدر مباحثها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية
لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير ولم يغير المحمول
لانه تخصص بتخصصه فان المساواة المقدارية غير المساواة بالعدد وفيه
من المبادي واما المسائل فهي التي تشتمل العلم عليها ويبين فيها وهي مطالب
الفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى بكلها الحدود و
ومنها مسلمة على حسن الظن بالمعلم وهي تصدير في العلم وهي التي تسمى مصادرات
ومنها مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع اخر وفي بعض النسخ فيه شك على
الفضلاء بان كان اعم من الموضوع للصناعة وجب تخصيصها وان كان غير بينة
بنائها وجب بيانها في علم اخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى
اوضاعا والمسلم على سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرات وجميع هذه القضايا
لا تختص بل الواجب قبولها وتلك عند التصدير بها اعني واما ان لم يصدر بها لا
عند البناء عليها اعم من موضوع الصناعة فان البناء عليه يجب ان يكون مناسبا للمبني
وليس هذا الحكم بالواجب قبولها فان هذا الشيخ وضعها تستعمل في كثير من المواضع
على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم
إشارة في نقل البرهان وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من
موضوع علم اخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر
واما على ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الاخر مقيدا بحالة خاصة فان
العادة جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت
علم الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في
فيكون اولى باسم الموضوع مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم
ما مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم
فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب اقول العلوم تتناسب
وتتخالف بحسب موضوعاتها فلانها اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص

ام لا فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق اولا والذي يكون على وجه التحقيق
هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العلم جنسا للخاص كالموجود
والجسم التعليمي الذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات
والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على
التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع
فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا او في الخاص مقيدا بحالة خاصة
كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة الذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع
فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار
الذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص
الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكن لا يكون جزءا منه وقد
يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد ويكون الخاص
بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العلم من الخاص باحد الوجهين وذلك كا
موضوع علم الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة
في سطح مخروط هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة
وجزءا منه وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع
القيد يكون داخلا تحت الاول ويكون جزءا منه فاذا علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت
ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين
وقد يكون اسم الموضوع تحته انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى
واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا
واحدا ويختلف بحسب حيثيتين مختلفتين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوع
للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوع للسماء والعالم من الطبيعي وكذلك قد تتفق بعض
المسائل فيهما بالموضوع والمحمول وتختلفان بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة
وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين
ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق
فان موضوعهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع

في بعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت
فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك والحق
اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض الذاتية يختص بالاخر ولا يوضع فان وضع فيكون
العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر
وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف
والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض
لها النسب العددية المقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها
في الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين
مقارنا للاعراض الذاتية للاخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد
حصل من هذا البحث ان كون علم تحت آخر انما يكون على اربعة اوجه احدها ان يكون الموضوع
العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه وضع في احدهما
مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل
ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث يقارنه اعراض موضوع العالي
والتسمية لكل من هذه الاربعة بكونه في الموضوع تحت منها وكثيرا ما تكون الاصول الموضوعة في
العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما
يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني او في العلم الجزئي
ليسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي التي في
البحث الجزئي انما تكون مسائل العلم الكلي وذلك كقولنا الجسم مؤلف من
هيولى وصورة والعلل اربع فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون
بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى مسألة من الطبيعي ومبدأ في
الالهي واثبات الهيولى على انه اصل من موضوع مسائله ويشترط في هذا الوضع ان لا تكون
المسألة في السفلاني مبدأ يبنى عليه في الفوقاني لئلا يصير البيان دوريا او يكون
وربما كان علم فوق علم وتحت آخر وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو
ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى او فوق العلم الذي
يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى وا

سهما مختلفة على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون من موضوعه بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة وهي الاول
والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بعرض ذاتي
وانما ينظر فيه من حيث عرض بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي
بالوجه الاول وكذلك بعينه اجزاؤه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث لكن
لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى ولا علم
اعلى منها وبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد
والكثير والقديم والمحدث وغير هذه مباحث وهو لان هذا الفصل مترجم في الكتاب بفصل
البرهان ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب
العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجم له على سبيل الرواية
ولم يذكر الوجه في ذلك فان في اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتها بما مر ونقل
البرهان يعني ان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع مبين في علم اخر فيكون
البرهان الذي مبين به ذلك الاصل منقولا من علم الى العلم الاول الذي حتى يتم ذلك العلم
والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليها مما يكون لشيء من جهة ان يكون في علم اخر
وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقي فان
من حق براهينهما ان يكون بعضها من علم الهندسة والحساب وذلك لان المسائل الواقعة
عن نور البصر وعن النغم لكان بعضها مسائل من العلمين المذكورين ولذلك لا الا انهم
احوالها فلذلك نقلها البراهين من اصلها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقي
تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى احق منه بالذي قبله الا ان اشتماله
الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني اشارة الى برهان لم وبرهان ان الحد
الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها
الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي اللمية
في التصديق بوجود الحكم فهو مطلقا معطي للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق
فقط فاعطى اللمية في التصديق فهو لا يعطي اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه
دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط في برهان مع انه ليس علة

لنسبة حدي النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا يسمى دليلا مثال
ذلك قولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري
موجود فاذا الارض متوسطة واعلم ان الاستثنا كالحكم الاوسط وقد سمى المتوسط بالتسمية
الذي هو معلول للمتوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس وهو الكسوف وسائر
توسط الارض وانه يمكنك ان تقيس فيما ساعدنا من الفسلين يحده ... ولكن حجم
الاصفر يحمى والحمران ان الحران قشعريرة غارزة لحمية وحمى غب والمعلول بينهما
القشعريرة او قشعريرة الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق
بالحكم الذي هو المطلوب بالعقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب ثم انه لا يخلو
اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود الحكم في الخارج او لا فان كان فالبرهان هو المسمى برهانا
لم والا فهو البرهان المسمى برهان ان وهو لانهما اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم
في الخارج او لا فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم والدليل يشاركه برهان لم في الحدود
ويختلفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة ولكن البراهين باسم البرهان هو
برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب في الخارج عن
اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فيكون ما ادعيناه اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة
واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب
في الوجود معلوما الا انه لا يكون سببا في العقل لكونه غير تام في سببيته ولذلك لا يصلح ان
يقع في البرهان فان وقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط ويكون البرهان به برهان
ان وهو حدا البرهان ان اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا وليسا باقدم في الطبع
وانما عرف انهم وان ان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق
وبرهان ان لا يعطي علية في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل والنتيجة او وردنا لبس احد
استثنائي والاخر اقتراني حتى يمكن ان يمثل بهما في برهان لم وفي الدليل الجملي لوقوع
اما الاستثنائي وهو التمثيل بالخسوف في توسط الارض فقد شهير واما الاقتراني
ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة العارضة في الاخلاط التي يعاد
وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليس هي علة للقشعريرة بل
معلول لعلة واحدة وهو الصفراء المتعفنة خارج العروق وحتى يكون البرهان من الحركة

المذكورة في الكتاب ضربان برهان ان عن الدليل وان كان المراد من حمى الغب هي الصفرا
المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان الثاني صحيحا وان كان
مخالفا للمتعارف من الغبان قوله واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود
الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا او قولك انه معلول لوجود الاكبر في الاصغر قوله
وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة
والاوسط علة في برهان لم ومعلول في الثاني دون الاول واصل ان كان المتعقبين
قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما نريد بيانا ان الاوسط
ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كان حركة النار علة لوصول
منه الخشبة مع انها معلولة النار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم
مولف ولكل مولف مولف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا للاكبر
الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على
مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما
ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة
في القمر والثاني ان يكون علة للاكبر علة ايما وجدت كالصفرا المتعفنة خارج العروق
التي هي علة لحمى الغب ايما وجدت فهي علة لوجودها في بدن الانسان واما في غير هذين الموضعين
فعلتاهما متغايرتان اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود
مطلقا او موجود بحال كذا والطالب يطلب احد طرفي النقيض قوله المطالب
العلمية ينقسم الى اصول وفروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها
وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن ان يكون غيرها
مقامها والامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطلب هل وما ولم لان كل واحد
يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف اليها مطلب اي فصار اساس
ومما واي هاشان التصديق وما هل ولم مطلب هل يشتمل على بسيط كقولنا
فيه محمول كقولنا زيد هل هو موجود في الدار قوله ومنها مطلب ما هو الشيء وقد
به ماهية ذات الشي وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل قوله
حقيقة ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو

موجود وعلى مركب كقولنا الموجود
فيه رابطة كقولنا الانسان هل هو حي

باصناف المقول في جواب ما هو كما مر ذكرهما وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه ولا
يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو
السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال
بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع
ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا
بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شي خارج عن المفهوم دل عليه بالالتزام على
سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقديم مطلب ما
الشي على مطلب هل الشي اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حاصل المفهوم
وكيف كان فان الملك فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم
المستعمل جزء للطالب مفهوما قوله المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم
يجب ان يتقدم مطلب هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا
تفسير لهذا المطلب ليتبين عن غيره فان المتقدم على مطلب هل الذي يطلب
به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بعد دون الآخر ويقدر كلامه اذا لم يكن مدلول
الاسم المستعمل حاصل مفهوما للطالب يعني المسئول عنه وانما قال ذلك لان مدلول
الاسم لو كان حاصل مفهوما للمسئول عنه لما كان السؤال بما في هذا الموضع فائدة
وانما قال حاصلا مفهوما لان المدلول في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما او الذي
لا يكون مدلوله ربما لا يكون له وجود في نفسه فيكون مدلول الاسم هو الجامع للاشياء
التي وضع الاسم بازائها فيكون حاصلا بوجه الا انه لا يكون مفهوما ما لم يدل عليها
بالتفصيل ويكون السؤال بما هو ايا الى ان يفصل فح يكون المقول المفصل
حاصلا مفهوما له قوله وكيف كان فان الملك فيه شرح الاسم بيان الاجمالي لما تقدم
اي وكيف كان الحال فان المتقدم على مطلب هل هو ما الطالب لشرح الاسم واما
بالرواية الاخرى فيكون معناه ممكن اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل جزء
جزء للطالب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء وقد استعملنا اسم الخلاء على انه
جزء للطالب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين واحدهما جزء للمجموع فيكون قولنا
جزء المطلب في غير هذه الرواية اتم على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما يعني

لانه جنس لم يكن وانا اظن بان هذه الرواية تصحيف الاولى وكلاهما تصحيفان و
الاصل كان كذا اذا لم يكن الاسم المستعمل هل المطلب حقيقيا فانه مطابق لمراد
مستغن عن التحديدات التي اوردناها وذلك واضح قوله فلذا صح للشي
وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته اوسيما ان كان فيه تجوز معناه ظ ومثاله
انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة
خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا له ان الشكل الاول من كتاب اقليدس
صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شي
ويطلب به تمييز الشي عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شي وهو انما
مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشي عما عداه اقول مجاز عن اي
شي يتميز عن اذاتنا وقد يجاب بما يميزه عن عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد
هذا المطلب في الامهات الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات
مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه يطلب الجواب عما هو في حال الشركة بعد
تطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره مقامه
قوله ومنها مطلب لم الشي وكانه سيال عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض
حصول التصديق بجواب هل فقط او سوال عن علة السبب اذا كان الغرض
ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر
ولا شك ان هذا المطلب يحصل بالمرتبة بالقوة او الفعل اقول مطلب لم
تطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم ببدأ الكل واحد واما في الوجود كما
يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وهذه نكتة وهي ان المطالب كما تكثر ما الكثرون
فللمعللين انهم ان يعللوها بان يجعلوا اصولها اسين مطلبا للتصور ومطلبا
للتصديق ونطوي الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان نطوي لم في مطلب حتى
يكون الامهات هي مطلب ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله فكانه يسال
عما هو الحد الاوسط او عن علة السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل بالمرتبة اما
بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال
لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب به قوله ومن المطالب

اتم كيف الشي واين الشي ومتى الشي وهي مطالب جزئية ليست من الامهات
بل هي لا تعن ان يعد فيها وتستغني عنها كثيرا المطلب هل المركبة اذا قيل لذلك الكيف
والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلق حاله لم يذكر الشيخ مطلبي كم و
من وهما اتم من الجزئيات المشهورة وهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس
الى المطالب المذكورة وكلاهما فائدتها فان مالا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيفية و
لذلك يرد عن ان يعد في الاصول وتستغني عنها بمطلب هل المركبة اذا كان عنه
معلوما بهويته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في
الدار هل هو الان قوله فان لم يعط لذلك لم يعم ذلك المطلب مقام هذا او
كان يطلب خارجا عما عد فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها مع
اي كيفية له في اي مكان هو في اي زمان هو **النهج العاشر** في القياسات
المغالطية ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون ما ادعي قياسا
ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج او يكون قياسا في
صورته لكنه منتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بحد عد او لا يكون قياسا
بحسب مادته اي انه يجب اذا اعتبر الواجب في مادته احتمل امر صورته واذا سلم
ما فيه النحو الذي قيل كان قياسا لكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه تثنية الحد
الوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا
واجب القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما
ليس بحد عد من جملة القبيل والمصادرة على المط الاول من هذا القبيل و
ذلك هل ان من حدود القياس بما اسمان لمعنى واحد فالواجب ان يكونا بمعنى المعاني
فاذا روعي في القياس صورته ثم اشير الى من احوال المادة لم يقع خطا من قبل الجهات
التاليف ومن وضع ما ليس بحد عد ومن المصادرة على المط الاول اقول
الغلط يقع لسبب يرجع اما الى التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات
ثم الحدود والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس
واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التاليف فيكون
لسبب يرجع الى صورته واما الى مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون ما ادعي

قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة
بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على ضرب شكل منتج وقد اشار اليه بقوله
وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة
فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرهما او لزم ولكن
اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكر الشيخ هيهنا
لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو
وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس
بعلة للمطلوب مكان علته واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير
المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس مشتملا على
مقدمات اوضعت بحيث يكون مسلمة لكانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة
قياس خرجت عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته لاجل
قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال لكل انسان ناطق من حيث هو ناطق
ولا شيء من الناطق من حيث هو الناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب
الصورة من هذه الحدود دائما مع ابقاء القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في
المقدمتين جميعا او مع حذفه منهما جميعا لكن ابقاؤه فيهما يقتضي كذب الصغرى
وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى لتكونا
صادقتين اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما
بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب
في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين من
القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة
على المطلوب من هذا القبيل اي ما يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة ثم اخذ
في بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان الحدان من حدود القياس
الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب انما يشتمل على حدين
مترادفين كما مر ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي
التي يحمل ما اصلا والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة

ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل
انسان ناطق وما يقع في قياس واحد يكاد ان يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي
منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي بعضها بعد النتيجة والمقدمة المحتاج بيانها
والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب
الاول من الاغلاط التي يتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما مسلمان
على حكم غير تام بل لان القياس المشتمل عليهما لا ينتج النتيجة اما من حدود اكثر
مما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود اقل مما يجب وهو المصادرة على
المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب
القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتأليف القياسي وقد ظهر انها
اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة وليس
في ان الخلل فيهما سوء التأليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما
وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتأليف القياسي
ثلاثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما نسب
اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهات بالتأليف من وضع ما ليس بعلة علة
ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله ومنها واما ان لا يكون الغلط في كون
القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات يعرض معه فانه يقع
الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بسائطها او على تركيبها على ما علمت وقد
ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد واحد و
بالعكس فيحمل ما يكون لكل واحد كما هو للكل ويحمل للكل كما هو لكل واحد ولا
فرق بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء وربما كان الانتقال على سبيل
تغيير اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افترق كان صادقا ايضا
من يظن انه اذا صح ان يقال كان امرؤ القيس شاعرا صح ان امرأ القيس كان
مفردا وان امرأ القيس ميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر او انه اذا
صح ان الخمسة زوج وفرد مجتمعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال
على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرأ القيس شاعر وانه جيد يصح على

الاطلاق وكيف شئت انه شاعر جيد اي في غير الشاعرية وهذا القسم يناسب
ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكن بشركة من اللفظ ومن معا
مناسبة اللفظ اقول لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب
الغلط راجعا الى التأليف ختمه بقوله فهذا اي هذا قسم وبدأ بالقسم الثاني
بقوله واما ان لا يكون الغلط للفظة مفردة لحقت التي في اول الفصل في قوله
قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب في المقدمات
افرادها او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى
ما يكون معنويا وبدأ بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان
الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئة
اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه
فيظن ان المركب غير المركب وغير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع
وهو الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك الاسم
في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت في النهج السابق
واورد لذلك مثالا وهو اشتغال الذهن من احد معنيين للفظة كل حال الى كل
على الجميع وكل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جنسها مثل ما يقع بسبب الاشتراك
الى قوله ولا شك في ان بين الكل وكل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو للا
في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع تلبيس على بعض اهل النظر
وسيجيء البيان في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشمل الاحاد معا وكل واحد
يتناول الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرط احدهما ان لا يكون مع الماخوذ
غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الاشتغال على
سبيل تغير حال اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افرق وفي بعض
النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانها ترد الى القسم الخامس واورد له
مثالين احدهما انا اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر وصح فيظن انه يصح قولنا امرأ
القيس كان وقولنا امرأ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا
كان شاعرا على سبيل الجملة فيظن انه يصح حمل كل واحد من لفظة كان وشاعرا

عليه على سبيل الانفراد وانما لم يصح الاول لان لفظة كان فيما نحن فيه ومن جزء المحمول
والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد
لفظة كان يدل على انها الحدث تامة وهي المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرؤ
القيس ولا يصح الثالث لان لفظة كان يدل على انها الحدث رابطة لا دلالة
لها الا على ارتباط المحض والمحمول هو الشاعر ويقع الفرق بين قولنا كان شاعرا
وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس
الذي ليس بموجود الان لان الميت لا يوصف اصلا فضلا عن ان يوصف بشاعر او
المثال الثاني انا اذا قلنا الخمسة زوج وفرد صح فيظن انه يصح قولنا الخمسة
زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا
العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الاشتغال على العكس من
هذا الى القسم الثالث ومثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد
وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح الحكم على تقدير كونهما وصفا
واحدا ثم قال وهذا القسم يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه
تلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان
الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية وقد اغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل
الموجود والمطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور لكنه مما يكون بشركة
اللفظ وذلك لان منشأ الغلط انما هو من قولنا هو شاعر جيد وليس من
شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي معه قوله ومن
مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة
الا الاربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين بعد قوله وقد يقع الغلط
بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك اقول يريد به القسم الثاني
من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله
وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك

مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود والتي هي المعرفات
كما مر في صدر الكتاب فاذا هي انما تقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا
انفسها او يكون من القضايا والتركيب من القضايا باحد الوجوه اما قياسي والمعنى
ما الواقع في التاليف القياسي فلنذكر ها هنا ما التي تقع في القضايا انفسها
وهي المتعلقة بالمقدمات نظرا الى ان يذكر ههنا وهي ننبه لاغلاط التاليف
يقع اما بين الجزئين يسمى احدهما الاول محكوم عليه والاخر لا يحكم به واما بين جزئين يسمى هاتان
لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الامر بتغير صحيح بان جعل المحكوم عليه
محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني
فلانه اما ان يكون الملحوظ فيما الله لا ينبغي لان يكون كجزء من القضية سواء كان
او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا شبيها به او على وجه اخر غير الوجه الذي
والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات
لان يكون جزء من القضية وبالعرض لعروضه وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار
الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد
وهو الواقع من قضايا الاستالف مما قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة
ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونفوذا الى الشرح فهو لهذا ذكر الشيخ في
الغلط المعنوي الصرف خمسة اسباب الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ الحق الشبيه مكان
وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ
ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي
المتعلقة بالجزء الكامل وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يتغير احوال الحكم في
القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل فانهما اوردهما الشيخ مكررا
لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في ساير كتبه قوله فيها اصناف
المغالطات يتحصر في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته ولم تفيد
في تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب

الاول وتحريف القياس وهو الجهل بالقياس بسيطة او مركبة قوله لما ذكر اسباب الغلط
عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم
يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما لما ذكره فيما
مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك انما يدل على انه لا يتعرض لبيان
الحصر قوله وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل
والاعجام في باب المغالطات اللفظية قوله ومن انتفت لفطنته المعنى وتحرر
ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني الالفاظ وراعا سابق ابعها ولم يخل
فيما يكرر في المقدمتين وتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس فيه
على اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض المحاسب تعقيبه
على نفسه معاودا او مراجعا فقلما وتواسل لان يبحر الحكمة وتعلمها فكل ميسر لما خلق
له قوله النفث لغة اي نظر اليه بريبا ان من عرف الاصول المذكورة وحكمها
امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال البعض شرايط الصحة وزاد من
شرايط الصحة واسباب الغلط ليس المحض وهو انه اذا لحظ المعنى وتحرر ما يخيله
اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما نتج من احوالها في الخيال والحمد انا ترك اعتبار
اللفظ ووجود المعنى عن الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء
القياس تفصد بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بشكر
الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
واذا راعى شرايط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته وان عرف ان المقدمات
اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعى شرايطها امن من الغلط المتعلق بمادته
ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى تعهد كل واحد منها فهو
ليس ممن يستحق لادراك العلوم النظرية وتعلمها والله اعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب تم النهج في المنطق بعون الله الملك
الوهاب
م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها
من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا
اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن
على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات اقول
ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن اغلاق
شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل
الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للاراء المتخالفة ومصادم للاهواء
المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان
والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق
للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان
تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا
لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما
نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بصيانة
هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله الاعانة
في البيان والعصمة من الخطا والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر
ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان الشرح غير الرد والتفسير غير الانتقاد
واسال الله المستعان وعليه التكلان **النمط الاول في تجوهر الاجسام**

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط
وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل
منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا
قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر
بالمعنى الاول يصير الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر
الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني
فان المطلوب تحقق حقيقتها امي مركبة من اجزاء لا تتجزى او من المادة والصورة واعلم

صعوبة الحكمة النظرية

فضل الفائز بها

شرط الشارح

نمط

الجوهر

ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان
المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا
وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر سعيا
في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان
موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث
المادة والصورة التي يتوقف عليها العلم بصادرات فيه ومسائل من الفلسفة
الاولى وكانت هي اهم في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي
الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا
ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المتضمنة لتحير المتعلم
فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصد
لزمه ان يبين ما ينبني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان
يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه المتصل الذي اشتمل على
سبيل تنتهي حوالته الى اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث
من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم
وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول و
العرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد تشكك الفاضل الشارح حول المذكور
اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته ولعل بيانه على ما ذكره واما ثانيا فبان
قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما
ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وانه يلزم ان يكون الجسم
متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان الحد
هكذا ان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر
ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد
فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد
المحمول على الجسم وهو شيء من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التعريف غالط

وجه تقديم بحث الجوهر الفرد

الجسم

تزييف الفخر

جوابه

ثم افاد ان الجسم يكون اما مولفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالشمس
والماء وهو اولا ولاشك انه قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون الانقسامات الممكنة
حاصلة بالفعل فيه اولا يكون وعلى التقدير فاما ان يكون متناهية او غير متناهية
فالمحتملات اربع اولها كون الجسم متالفا من اجزا لا يتجزى متناهية و
هو ما ذهب اليه قوم من القدما واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا
من اجزا لا يتجزى غير متناهية وهو الراي بعض القدما والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متالف من اجزا بالفعل لكنه قابل الانقسامات متناهية وهو ما
اختار محمد الشهرستاني في كتابه سماه بالمباحث والبيانات هكذا قاله الشارح
في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزا بالفعل لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكما ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المولف
فيصح القول فيه انه انما اشتمل **قال الشيخ** وهم واشارة
قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب الذهب الباطل او
السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه
فتسمية الراي الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر ان الشيخ
الفصل المشتمل على حكم يحتاج في ابانته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على
حكم يكفي في ابانته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين
بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة فعبر
عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
فقوله كل جسم ذو مفاصل صفته والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع
التي ينفصل وينفصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لامكن
ان ينفصل الجسم عند غيرها فيشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها **قوله**
ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل
الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست
باجسام والثاني ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا و

احتمالات في تأليف الجسم
المباحث للشهرستاني
الجوهر الفرد للفخر
مراد الشيخ بالوهم والاشارة
ابطال الرأي الاول

الرابع

الرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذا الحكام يسلمه
من اصحاب هذا الراي او رد الاول منها تقسيمه الى جسم والباقية تمهيدا لما يبنيهم
به على ما ينبغي ان يفعله بافضل الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الا
المتمكنة ومن به وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكيل بعسر كالاشيا
الصلبة او بسهولة كالاشيا اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكما وقد يقسم
الاول هو الكسر والثاني القطع والثالث الوهم والفرض والفايدة في ايراد الفرض
ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يتسم لصغره او لانه لا يقدر على الا
بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير
والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها يمكن الانكسار
ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظ لا عن القطع وفي بعضها ما يثبت
الا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من
قوله ولا يتعين ان الاوسط اذا كان كذلك يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير
ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا
ابتدا شروعه في النقض واما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الوسط الحاجب
للطرفين عن التماس لا يخ اما ان لا يلاقي الطرفين ويلاقيهما فان لاقاهما فاما بالكل
او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما والثاني يناقض الحكم الثاني
وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا يتصور بلا تلاقي الاجزاء
والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لما يلقي التماس والثالث يقتضي تداخل الاجزا وهو
في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك يستلزم المحال كما سياتي والثالث
يقتضي التجزي والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان الايلاقي الطرفين
او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي نقض
بقوله يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد عنى بذلك تحجيم على
الخصم ثم رجع بعد ذلك الى ابطال القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسم
الذي وليس الا الاول والثاني فكان نقيضه في قوله انه ليس كل واحد من الطرفين
يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة

بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد
من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي ذكره
ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجعوا الى ابطال القسم الثالث مع ان النقضه
فلعنه لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الراى في نفسه
الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات والاكان لهم ان يذهب اليه ذاهب قوله
وانه يحيل وجود تجويز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما نسبته نسبته
واحد لم يكن له بد من ان يتعدى فيه اقول يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول
بالمداخلة فيبين اولا باتحاد المكانين والحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير
الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض
للسرير والاعمار وعندهم هو ما يسميه الحكماء حيزا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم
المشغول بالجسم الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز مثلا والمعتبر عند الشيخ و
الجمهور من الحكماء هما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
فلما لم يكن التنازع فيه يعين بتعيينه وكان المتوهم من المكان والحيز المذكور معلوما غير
محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما نسبته نسبتهما قصد للاحتياط
في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينتفي الوسط
قوله فيلقى بجزء ما لقيه والعدد الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى
الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والعدد الذي
لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بان
مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم
من قوله فيلقى بجزء ما لقيه انه يلقى حال النفوذ من الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال
المماسة قبل النفوذ والعدد الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة
وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل
الشارح نبه على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني قول
هذا المعترض يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط
وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة ولعن وهو حال تمام المداخلة و

انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات
وانها مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة
عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق
فان هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مستمرا على مصادرة على
المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا
للطرف الاخر لملاقاته الوسط وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ غير لقائه فلا يكون
ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم وان كان شيء من ذلك لم يتم ما يكون عند
توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل يقتضي فراغ وانقسام ما يلاقي اي المداخلة التامة
تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما
متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا
هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى
احدهما بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ غير لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب
طرف ووسط اي هذا الفرض يناقض الحكم المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض
الحكم الثاني وان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن التلاقي
بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فيقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام
الثلاثة المذكورة جميعا وتخليص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول بامتناع
تداخل الاشياء اما امتناع ملاقاتها وملاقاتها بالكل وبالبعض وذلك يستلزم
القول بامتناع ... اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتياز ما في الحيز
او بعضها وهذا هو فالقول بانها غير متناهية وهذا هو الحق والفاضل الشارح
من جمع بين الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة عرفا او تنقسم الى ما انقضى
ما يستقبل وهما غير موجودين والا في الحال لو لا وجودنا كان المتحرك موجود
وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكنه غير قار فاذا لا ينقسم ولا ينقسم ما يقطع
المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهذا الجزء الاخرى ويحل
الشك عنه بتحقيق اتصال المقادير على ما سياتي ان شاء الله وهم واشارة
ومن الناس من كان يعتقد بهذا التاليف كمن اجزاء متناهية اقول يريد

ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة
وهؤلاء انما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا
بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء
بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات
التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء
وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الاشياء
فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف
من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذا [illegible] لزم
مما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل على الجسم ولا يكون منقسما
فانه لا يقبل القسمة فيلزم ان الجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول
بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية
وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى وهؤلاء كادوا يقولون بهذا التأليف ولكن من اجزاء
غير متناهية قيل وقد يناظر الفريقان فيما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب
المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه اذ ليس القول بالقطع
وما الزموهم انتم وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم وجوزوا
تداخل الاجزاء وما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة [illegible] مركز الرحى
عند حركة البعيد وقطع مسافة مساوية لجزء واحد [illegible] القريب [illegible]
القول بسكون البطيء في بعض [illegible] حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك
الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو
المشهور قوله ولا يسلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد
والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد
نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى عدة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من
المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهي ان اراد به المتناهي
في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به
المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه الكون موجودا في الكثرة

اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية
فاذا اشترط ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول [illegible]
[illegible] قليلا [illegible] اذ لا يتصور واضح قوله فاذا كان كل متناه يوجد فيه
من الآحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها يقتضيها المقدار بل يقتضي العدد ثم
كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان يكون حجم تلك المجموع ازيد من حجم
الواحد او يكون وهذا قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف
على ذلك التقدير لا يكون يقتضيها المقدار وذلك لان الحجم لا ازدياد ثم قال بل يقتضي العدد
اي يقتضي [illegible] لا يقتضيها العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك
لوقوع الظن بانه يقتضي زيادة العدد وان لم يقتض زيادة المقدار وفي التحقيق
ليس يقتضيها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا بالمقدار للواحد فهما يكون
في حيز الواحد ويستحيل ان يقع الامتياز بينها بشيء من الحجم او بشيء من لوازمه
اذ لاختلفا بالحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذا لم
[illegible] تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات
بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدمه الا
في العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف الاقطار تجتمع عند المركز بحيث
لا تتباين في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة
ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير
والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي
دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاعه
على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد و
امكنها الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان لها حجم في كل جهة فكان جسم هذا
هو القسم الثاني من القسمين المذكورين والمراد ان مؤلفا من كثرة متناهية جسمانيا
طولا وعرضا وعمقا وذلك يمكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى
باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى تصير المؤلف طويلا عريضا عميقا
وقوله كان لها حجم في كل جهة فكان جسما اي يحصل حجم في كل جهة فيحصل الجسم وانما قال ذلك لان الجسم

لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما
مانع لان يداخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضمر في الثاني لفظ و دلالت
انه لما امكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة
سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول
ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الها في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود
الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد
انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا الى بعضها ولا تاليف للكثرة في جميع جهات
التاليف في الجهات الثلث الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة
بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة
المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب
لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد تصور ذلك حجما
لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم
ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القايلين بان كل جسم مؤلف
مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد بان انه متناهي لكنه لم يقتنع بذلك بل
قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتالف مما لا يتناهى اصلا اقول
كان نسبة حجمه الى حجم الذي كان غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي
العدد منها ان القول ان كان اكثر متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله كما ان
جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان حجم كان
نسبة حجمه الى حجم الذي كان الى قوله متناهي العدد قضية موضوعها الجسم و
محمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجم نسبة متناهي العدد ولفظ كان رابطة و
المجموع تالي المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم
الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة
ذلك الجسم الى جسم اخر متناهي العدد مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي
العدد الى شيء متناهي العدد واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية
وبين ساير الاجسام الا بعد ان صير حجما وذلك لان النسبة لا تقع بين الكمول من نوع

كالجسم والسطح او الخط مثلا اقول لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى
متناه اقول منها استثنا النقيض تالي المتصلة المذكورة بريبه انتاج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من
عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني
باطل لانه لا يمتد بان المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان ازيد لكان نسبة حجم المؤلف
من عدد متناهي في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا
محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى
تنبيه اليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية
وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فهناك امكان
وجود جسم ليس له مفاصل اقول لما بين امتناع كون الجسم مؤلفا
من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية بين ان جميع الانقسامات الممكنة
ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل بين ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع
كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج
فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم
لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني
هو ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون تاليفها مما لا يتناهى فيتطرق احتمال
وجود جسم غير متناهي المقدار وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين
امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لانه لم يكن في الحكم
فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي المقدار كليا قال
الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في
قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء
غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع
وفي الثانية بالامكان العام اقول بانه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء

متناهية مطلقا بل قال الجسم مركب من اجزاء متناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله
اليها لا ينفصل وقد بان انه لا يتركب منها فكان الواجب اذا ان يقول في هذا القسم
انه يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس
من جوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد هيهنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز
ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد هيهنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى
مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس
يجب ان يكون للبعض ولذلك جعل اللازم منهما اخرينا وهو قوله فقد اوجب امكان
وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه هيهنا وذكر الفاضل الشارح عليه سوالا
وهو ان استلزم حصول الانقسامات الى لا نهاية بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم
يكون لا امتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان
وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجوب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الا
يحتمل ان يكون عاما واتم فان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع من حصول
جميع الانقسامات الحصول لكل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذا ليس في
الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول ورد
الاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن اجزاء لزمه امكان كونه غير مركب
ولذلك ذكر الامكان **قوله** بل هو في نفسه كما هو عند الحس **اقول** الحكم
باتصال الجسم وانتفاء المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما
بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه ليس
مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك
وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بالوهم وفرض **اقول**
الفك سببا اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال كما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل
لا تخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق
اولا والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول اما بالفك والقطع ومثال

الثاني اما باختلاف عرضين ومثال الثالث اما بالوهم **تذنيب** ليس اذا لم يكن بد
من ان لا يقبل القسمة وجب ان يكون لاحد وجوه القسمة لاسيما الوهمية انتهاء الى
غير النهاية وهذا باب لا يسهل التحصيل فيه الملتاب والمستبصر من شيء الفتح
الذي نورده **اقول** لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي ان الحق احد
الاخرين فاشار هيهنا الى ابطال احدهما بقوله وجب ان يكون لاحد وجوه القسمة لاسيما
الوهمية انتهاء الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه
القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل
الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما
تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان
فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر من شيء العقد الذي نورده وفي
بعض النسخ العقد الذي اوردناه **تنبيه** انك ستعلم انه ما علمت من حال احتمال
المقادير قسمة غير متناهية ان الحركة عليها والزمان لتلك الحركة كذلك وانه لا اشياء ثم ما
لا ينقسم حركة ولا زمان فقد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في
نفسه قابل القسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي
الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب
انتم كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها
تنتهي السطوح انتم كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح و
الخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير
ولم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجود ما سوى نفسه
ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقها
في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك الزمان لحركة تنقسم بانقسامها
فاذا لا حركة مولفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان
الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية
المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا اجزاء لها والاكثرون التصنيف سلبيا
بل هي موجودات متغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على

اثبات الجزء اشارة وقد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا فالمقصود من ايراد هذا
الفصل هو اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح
هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح
والثخن يطلق على حشو ما بين السطوح اذا كان صعبا للانفصال والقوام الذي يقابل
رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل
للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال
يدل على معنيين احدهما صفة لشيء بالقياس الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له
اجزاء مشتركة في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة
الجسمية ايضا لانهما وقد يقال لهذه الصورة انها اتصال واتحاد بالمجاز
للجسم بحسبه كل متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو اما بمعنيين احدهما
كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا
المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير ونقل بحسب الاصطلاح الى الاول
ولما تقرر هذا فيقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على
اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما
هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي اذ انه كمية متصلة ثخينة وانما قدم
الثخين لانه اعرف فان العامة من الجمهور يعرفون ثخانة الجسم ولا يعرفون باتصاله وتقديم
الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي من غير
الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل
تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم
الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت لانه صح ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور
في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه
ذا كمية وذا ثخانة امرا اتراعيا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني
اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذا قد علمت ثبوته للجسم

فان قيل لم يعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرتها لها لم يمكن اثبات
له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور لجواز
كونه منسيا مع ما شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصله جوهرية
قوله فانه قد يعرض له انفصال وانفكاك اقول الانفكاك اعم من الانفصال كما مر ذكره
قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد عن تعميم الحكم عن الافلاك واقول هذا عذر
لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال الجسماني اعني الوهمي ولاجل ذلك يتناولها
البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام
الفلكية وغيرها غير متصل الا كونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال
الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لا يستلزم حصول جميع الانفصال
الممكنة فيه على ما مر قوله ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والانفصال
فهو لا يكون بعينه الموصوف بالامرين اقول يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة
الجسمية وهي التي سماها الاتصال لذاتها وانما لها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي
وهو ذلك الاستعداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومستطيلا بسائر الاشكال
والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل
ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم
بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان
البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ونريد بالقابل للاتصال والانفصال
الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بعرضها اعني بالصورة
وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالكثرة
لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ونحو
بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطلق
على احدهما ويتبع بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تعدم عند
الاتصال عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه وان قبل
الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن هنا القابل غير وجود المقبول

وعن هيئته وصورته. فقوة الشيء بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده معا
فالتغاير بين قوة الاتصال قبل وجوده اي في حال الانفصال وبين وجود الاتصال
المنافي للانفصال ظاهر والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما بين فهو شيء غير
الاتصال قابل للانفصال والاتصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية و
الشكل التابع لوجودها وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية
وهذا الكلام يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال
الفاضل الشارح فيه فانا نقول هذا القبول غير وجود المقبول لشيء فيأتي من كونه
بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الاتصال فينبغي ان يتصف الذي
يحدث له فيه قبوله وحدوثه حاصل قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل الشيء فهو غير
ذلك الشيء حتى يتم فاذا قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على
الاولى لوضوح الباقيين ثم قال وانما قلنا المادة لا تخفى الشيخ الا انا ان قلنا ان الجسم
المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال
فلا بد من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل و
العدمية لا تستدعي محلا تاما فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لهيكل الاتصال
لنفس الاتصال ثم بيان انها شيء تثبته بان نقول الامور الاضافية التي تستدعي محلا
اذا ثبتنا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام
نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا كالملكات والا
لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فانه محله وهو الذي من شانه ان
يتصل ولكن ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الاتصال للاتصال في كلامه هو ان
ما لا يتصل بالفعل فلا يحتاج الى القابل ليكون البرهان كليا والكلام المنبه على
القابل للاتصال لحمل طريانه وبعده ان الانفصال يشبه الاستدلال بوجود الانفصال
على وجود القابل فيظن انه انما يحتاج حال الانفصال الى غير الجسم وجوده فقوله
وكذلك القوة المذكورة هنا ان المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره و
عند الاتصال يعود مثل ما يعدم. المتصل بذاته ما دام موجودا لذاته فهو ذو اتصال
واحد حقيقي ثم ان طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد الحقيقي فانعدم ذلك الاتصال

وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم
ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا او لا يعود هو بعينه لان المعاد معدوم
بعينه فاذا الشيء الذي هو فيه قوة الاتصال الباقي في جميع الاحوال غير المتصل بذاته
وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال له في ذاته وان له
للانفصال حال كونه متصلا قوة قبول الانفصال الحاصل له حال الاتصال ونفس الاتصال
ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذا
للجسم شيء غير الاتصال به تقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل من حيث
هو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان نعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين
في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن
ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد
فلا يكون جسما البتة بل هو الشيء بالمادة ولا بد من انضياف شيء متصل بذاته اليه حتى
يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا
في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض واقول ينبغي ان نعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذي يقابلها اعم للعرضين اللاحقين للمادة لا بعد تشخصها بالتشخصات
من الصور ليوقف على احوال النسب المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد
حسب ما ذكره الفاضل الشارح وهي كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها بالانفصال
لانعدامها ومحتاجا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد
وحدتها مستلزما لانعدام المادة الاولى ومحتاجا الى مادة اخرى وينتهي الى غير ذلك من النسب
وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف
بهما عند تعاقب الصورة والفاضل الشارح عارض الشيخ بانه لم يحتج في نفي الهيولى و
اثباتها على تعين شيء منهما انه كما سبق واما على سبيل الاستدلال فاذا كان حلول
الجسمية فيها محتاجا الى دليل والاتم لم يكن في المحلية الاولى من الجسمية والاتم الحاجة الى
هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذا كان متصفة بالجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها

وان لم يكن بتجزية استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة قد
على انقسام مختص فان ما لا يتجزي على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون يتجزي ابدا الا
بل ربما يجري بسبب حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما
احسب كذلك اقول هذا هو الوهم وتقريره ان ابطال الحكم استدلالهم بامكان
الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل المغاير لا يدل
الا على وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصعبة وان كان قابلا له بحسب الوهم
قوله فاذا خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها والحصة
ما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابهة اقول هذا هو التنبيه المزيل
لذلك الوهم وهو مبني على ان الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة
بذاتها التي لا تنبغي صورتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم
ثم تشكل كون كل ذي حجم يحجب طرفين عن التلاقي واجبا لقبول الانفصال ولو في الوهم
فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام
غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك
لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى لكون بعضها فلكا
وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث
هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد
يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول
انما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك فاشار
اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المعنى كذلك ولا شك في انه من حيث
هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع قوله وما لها من الغنى عن القابل او
الحاجة اليه متشابهة وذلك ان الشيء المأخوذ من حيث هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور
المتقابلة معا فان اختلف فهذا اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف قوله
فاذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه

ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يتقوم بذاته لحيث كان لها ان تكون لها تلك الطبيعة
اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها فانها مع وجودها
مع الانفصال عرفنا انه لكنها محتاجة الى القابل هو مقوم لتلك الطبيعة فهي عرفنا انها محتاجة
الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية
كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول
اقول قد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبار اعتبرت لها وبانها جنسا وبانها نوعا
فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بحيث تتوقف على ما ينضاف اليها
محصلا ايا ما كان لانها تتقوم على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي
اذا نوعية محصلة وانما قال النوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا باعتبار
معنى العموم اللاحق لها وهي بحسبها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بما
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف
بالفصول هو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لحكم كالضحك
وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له فكان
هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال لما كان الحيوان مقتضيا
للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون هذا الامتداد
الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب
عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها
فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف
الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا حتى تصير
محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت
مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها لا تكون ذلك المحصل بعينه
والفاضل الشارح اورد الشك والثاني ان الجسمية طبيعة واحدة نوعية بان تميزها
عن غيرها والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في
اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب
تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات

في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذا امكن ان يحل فيه البعض الاخر و
الجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا
بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك
ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة انا كى حد
ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة
تقتضي وجوب الحلول لها مع الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على
كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشي في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة
بتنوع اعتبار الكليات ونحن مراعاه مما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة
وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد قابلا للانفصال
البتة وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا
الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبههما ؛ فقد ذكرنا في صدر النمط
ان الاجسام المتعددة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب
الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع
في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره ومن
قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متألفة عن
بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتلك البسائط انما تكون لها السطح
والحجم ونقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما
بالحجم المذكورة ويتغاير بها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم
تغايرها بالتساوي وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في
الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية
الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث في طبيعيات الشفاء انهم يعنون
انها لا تتخالف الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها
مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة التي
في كتاب اوقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالف ذلك وذكر اختلافا في
كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الجزء الا

تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها وجه تعلقه بهذا الموضع
ان الحجة المذكورة في نفي الجزء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس
بل اوجبت ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في
الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذا لو كانت البسائط
غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكانت ابتنا لها
بالحجة المذكورة ينفسد فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي
ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا فقوله فان
خطر ببالك فلتعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين
قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلافي محاذاتين وموازاتين
او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طبائع كل واحد من الاثنين طبائع الاخر
وطبائع الجملة وطبائع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منهما يصح بين
اخرين فاذا يصح بين المتباينين من الاتصال الواقع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الواقع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين
المتباينين اقول هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم ومن ما عبارة الشيخ
المذكورة في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث
كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما تقتضيه
سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة
لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك ان يشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن
قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول لنا العسار والثاني
فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شي يقارنه قلنا الانتزاع في ذلك
وقد ذهبنا الى العوارض في الفلك انما المقتضي ههنا هو الكل ظاهرا بان الفصل
والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات
المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والى اختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب
المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفعلية وقسم الى اختلاف عرضين
الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد

بالقارنا الموضوع في نفسه وبالصافي ما الموضوع بحسب قياسه الى غيره و
بسط القول فيما ذكره من الاقسام لان الجميع مما يجوزونه من كل قسم من صنف
حدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين
طباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج عنهما مما يوافقهما في النوع والمهية
فيما يقتضيه وانما قال الطباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطبيعة
لان الطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شي والطبيعة قد تخص بما
يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير اراده ثم ذكر انه
من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين
في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا ان عاق عائق خارج عن طبيعة
الامتداد لازم او زائل هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام ممتنع عن قبول الفصل
والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك
وزائلا كما في الاجسام الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال يتوهم من كما
جزء الفلك متصلا ... بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر والجزء ...
الجزء منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم ...
مثل ذلك في البسائط التي ذكرت فيقال انما ذهب الى ان الفلك لمانع وهو ان الصور
الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول ...
والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذا لا مانع لها
من الانفصال والاتصال قوله ولعل هنا العائق انما كان لازما ...
كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه
منحصرا في شخصه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك لازم طبيعي فانه
لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اشخاص ولاكثر تعرض ...
نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك النوع الا شخص واحد وكيف يوجد ... او
كثرة الاشخاص لذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي معناه ان كل نوع ...
مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد ...
في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد ومعنى انحصار نوعه في شخصه

وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في المهية وكان كل واحد منهما قابلا
للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه متنف ومنه الحكم كلي نافع
في العلوم الطبيعية وقد انجر الكلام الى ان ذكرهما اشار اليه هذه الشبهة واعترض
الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في المهية وهو مما
ذكر من قبل وذكره بهمنيار لان الشيخ بنى حجته على ما سلم من كون البسائط متساوية
في الطبع والمعترض لم يقل بان الامتدادات الجسمية عند انعدامها عند الانفصال وتحدث
عند الاتصال وهي امور متشخصة ولعلها تمنع المهية المشتركة عن قبولها وجواب
انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسببها انه ممكن واورد اعتراضا اخر يجري
مجرى مناقضة تنبيه وكل نوع ان يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فمانع عن ذلك عائق
لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا تعدد
بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك النوع الا شخص واحد وكيف يوجد
او كثرة الاشخاص لذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في
بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها
بلا ترجمة ويشبه ان يكون حاشية واثبت في المتن سهوا وذلك لانه تفريع للمسئلة
المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرح كل جسم اما ان يكون نفس
ما نعه من الشركة واذا الا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذا لم يكن شخص
الشخص الذي يحصل منها في الوجود زائدا على المهية فيكون اذ ... لكان لازما
لم يحصل منها الا شخص واحد لقبول الانفكاك والاتصال لم يختلف وفي مصدر هذه
القسمة نظر لان المهية المعقولة لا تكون نفس تصورها مانعة من وقوع الشركة الا
انا نعني بالمهية غير ما اصطلحوا عليه تنبيه اليس قد بان لك ان المقادير حيث
مقادير والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مفارقة لما يقوم معه ويكون
فيه ويكون ذلك هيولاهما وشيئا هو في نفسه لا مقدار والصورة جرمية له و
منه هي الهيولى الاولى فلعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء
لمقدار معين دون ما هو اكبر او اصغر منه اقول يريد بيان هي وجود المحل
والمكان الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة يتفرع على اثبات الهيولى

واذا لم يكن بين نهايات الجسم المقصود في هذا الفصل سيما شيئا او المتناهي
عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه شيئا فشيئا او بتحلل بعض
الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين غير معلوم
مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدر في
نفسها وكون المقادير متساوية النسبة فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير
عليها فيصير العظيم صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل و
التكاثف لان هيولى الفلك اتم بهذه الصفة مع استحالتها عن الخلو عن مقدار
الذي بسبب مقدارها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد فلذلك قال الشيخ ولا
يستبعد ولا حجر على الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض
بعد قوله والصورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى جديرا بالاولى لان ما له كل
مركب يكون هيولاه وان كان جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انا لا يمتد بعد
في ملأ او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية اقول ش هذه مسئلة تناهي الابعاد و
احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي اتم بعد المسائل الاخرى ههنا ابانة تحدد الجهات
كما سياتي بعد وهي اتم من الطبيعيات وههنا مسئلة بيان امتناع انفكاك الهيولى
وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه ا
اورد مسلما هنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك انها احدى المطالب الجليلة
قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد
بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى برهان صورته هذه
جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن التشكل والتشكل لا يحصل
الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها الافاضل في ان الابعاد
لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الالهيات الشفاء
انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانا ما ان يكون متناهيا او غير متناه و
الثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واما ان كان متناهيا فلحصره حد او حدود
وشكل فهو ليس الا لانفعال يعرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولو لم يكن منفعلا
لابعاد بها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني انا

تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعا
لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي
مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر
واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع
والثالث زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر
واحد لا يصير البعد الذي بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول لا
ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا ثم زدنا عليه نصف النصف
الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا الخط يمتنع بحسب الفرض
بسبب احتماله لكل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فكانت الزيادات التي يمكن
ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط
الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم ان يكون ما هو
متناهيه ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزايدة فلم يلزم
حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد
الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى
غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول بعد ونفرض غير متناهية الرابعة
ان كل زيادة توجد فانما مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد وكل بعد يوجد فيه حدة و
جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلا بصحة
الفرض بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا
بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا فيه ش والآخر الجائز ان يفرض
امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ش هو بيان المقدمة
الاولى فيه ش ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات
اشارة الى المقدمة الثانية فيه ش ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول بعد وتفرض غير متناهية ش اشارة الى الثالثة
فيه ش ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى
الرابعة فانه شرع في كشف الحجة عنها فقوله ولانه زيادات اثبتت فيمكن ان يكون متناهية

بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها
فاما يمكن ان يشتمل عليها وبعض منها للنقيضة بقوله والا لم يكن الامكان وقوع الابعاد
الى ما ليس الزائد عليه امكان اولى ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت
بلحيد مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معها فانها انتم يكون حتى
مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع
تلك الممكن نقيضة معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذه النتيجة لازمة للكلام
ويكون تتمة الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها يوجد في بعد
فاذا يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه
الذي فسره الشارح لا يكون اللام للتعليل في قوله ولان محلل ولا ايراد لفظة الوقف
قال ولو كتب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخ اما ان يوجد من الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر
او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو مح والثاني يقتضي
ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذا اصدق على كل زيادة انها حاصلة
في بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة في بعد فصدق على المجموع انه حاصل في
بعد فاذا وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
مع كونه محصورا بين حاصرين مستقيم فثبت ان القول بلا تناهي الابعاد يؤدي الى
اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات تحتاج الى مقدمة واحدة وهي قولنا كل
كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فالحكم
انها يطالب عليه بالدليل ومن هذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استقر البرهان
والا سقط واقول انه يحتمل كون الكل حاصلا في بعد مع عدم تكون كل واحد حاصلا
في بعد فقط بل يجب معللا لكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد تمام حاصلا في بعد
والفاضل الشارح لما حمل قوله واية زيادات امكنت على المقدمة الرابعة حمل
لمن تفسيره المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة عن جلبه واما على الوجه
الذي قررناه فليس كذلك لانه انما يثبت حصول كل مجموع يوجد في بعد فكان لمجموع
الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله انتم في بعد ثم لما كان من

النقيضة

النقيضة يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير متناهية فقصد ابطالها با
نقيضها وهو قوله والا فيكون الامكان وقوع الابعاد الى حد ليس الزائد عليه امكان
قال المراد منه بيان انه الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فاقول
انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد الحصل فيه ما
من الزيادات في بعد اخر وح لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون انتهاء الابعاد
المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي هو في القوة يعني يلزم من
ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور منها من جملة الابعاد الغير المتناهية
التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في الزيادة
عن حد لا يتجاوز في العظم اي فاذا كان لا امكان الابعاد التي تفرض بينهما نهاية و
انتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع الامتداد
الامتدادان ولا يمتدان بعده اي فاذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما
قوله والا امكنت الزيادات على اكثر ما يمكن وذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك مح اي ان لم ينقطع الامتدادان هناك يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد
وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الحد المتناهي التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على
اكثر منها وهو مح قوله وهو تلك المحدود باي ما يمكن هو تلك المحدود بحسب الفرض
الاول قال الفاضل من جملة ذلك انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير
المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به
اعتمادا على فهم المتعلم قوله فيجب ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين
الاولين فيه تلك الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين هذا خلف معناه انه قال قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد ودلت
لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا ويوجد
بعد فوقه فلا بعد هو اخر الابعاد فاذا دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد
اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى
بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن في ذلك لا يقدح لانا

بين الفوقين يكون بينهما غير متناهية يؤدي الى الفوقين يكون بينهما متناهيين فيكون خلفا
وذلك انا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فحينئذ يجب
ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادات البعد الذي
هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع
تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه فالذي هو غير مشتمل
عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر وكان
ذلك الفوق اتى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هف فثبت ان الشكل
هو كسلمين الحجة اقول لعمري ان القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على
الجميع منفصل غير واضح اللزوم فان نظر فيه الى هذا الكلام فانما يكون منه وهو
ذكره هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات السمرقندي شرف الدين محمد في هذا المعنى بعبارة اخرى وهي
ان الكل الحاصل من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد اخر فوقه او لا
يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد
اخر ولا يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه
هف فقد انقطعا معا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في البعد فاما ان
يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون فهو ح انه لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر
مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك
الزيادات الى البعد العاشر فظهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد
وذلك هو ح لو حصل الاول انه تلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني
ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع
لانه لا يشتمل على فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتدادان فالحق
بلا نهاية الامتداد من بعض الى الاجسام كلها باطلة والغرض من بيان انه الى المتصل
اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد اخر حصل لان هناك لعدم حصول جميع الزيادات
في بعد وهاهنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المقدمة واضحة اللزوم
بخلاف تلك وانما وقع الالتباس هاهنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد كون
الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره وهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اتقيناه كلام

الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله ش وقد يستبان استحالة ذلك من جهة
اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان
فيه بالحركة هو انه على فرض كون يخرج من مركزهما خط موازي لخط غير متناه يجب ان
بعد الموازاة يتحرك الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها الخط ويستحيل
ان يوجد فيه نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان
فيه بالحركة هو انه على تقدير خطين غير متناهيين يخرجان من جهة دون الاخرى على
بعد ان ينفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما ثم وبيان ان اضلاع تساويهما لاضلاع
كون الخروج متساويا بالكل واتساع المتفاوت في الجهة التي يتباعد فيها الغرض النظير
فيلزم الخلف من وجوب تناسبهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وتناسبهما
اشارة فعلم بذلك ان الامتداد الجسماني يعرض له التناهي فصورة الشكل اعني في
الوجود قوله ش يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فصلا ولا
الشكل العوض به بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل
وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود ولكنه انما هو كان هيئة من الكيفيات
المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة
شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحد من جهة احاطتها به فاذا الشيء المتناهي
يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد
بان لك ان الامتداد الجسماني يعرض له التناهي فيلزمه الشكل وقوله في المعنى في
الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث هو هو لانه يمكن ان يتصور غير متناه و
ح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه لا ينفك في الوجود عن شكل ما اي حيث
تناهيه قوله ش فاما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن كل نفسه
او المحل او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل من خارج او يلزمه بسبب
والامور التي يكتسبها الحامل قال الفاضل الشارح رحمه الله ان قال لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون
حالا ولا محلا لها وهذه قسمة بحصر وثاني الاقسام محذوف في لفظه وهو الا
الحال الا انه كان لا انه كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن

لانها فيستحيل ان يكون تعدد الوجود ماسواه لازم اعني الشكل وباقي الاقسام ممكن اولى
كلام الشيخ يشعر بان الاقسام ثلثه ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون
من حيث هي مفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون مع احد
المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء عرضي لها و
مما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام
لا رابع لها ونظم منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا ما هو
مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في
مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم
ما يلزم كلية اقول هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
عن نفسه حال كونه مفردا عن المادة وما يكتنفها من اللواحق كالفصل والوصل
وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وبين فساد هذا القسم بلزوم
التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل
والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وما يحمد بسبب الانفعالات
عن مجرد هيام فهما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي
ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو
الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء التناهي والتشكل
هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وهو يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد
ما يلزم الكل من المقدار وتلك الهيئة لان فرض القليل والكثير منه واحد اي لو فرض قليل
من الامتداد لكان لا يوجد من المقدار الا فرض اكثر كثير منه فاذا لا يكون الجزء والكل
ولا القلة ولا الكثرة والعرض بيان انه لو فرض الكل والجزء في الاصل بان وضعهما
بالعرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم الحكم من جهة تساوي
احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلافات الكل والجزء في العظم والتفاوت في الامتداد
لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان الحكم اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو
عدم التفاوت في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه لانه اوضح والفاضل الشارح لم
الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وصور

الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في
الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم السلعقه قولا فقط وفسر قول الشيخ بان اللازم
لهذا القسم ثلثه محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء
والكل في عوارضهما يعني ان كل واحد منهما يحتج براسه ثم اعترض على كل واحد منها بان
الكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية الذكورة واطنب القول فيه بما لا حاجة الى
فيه الاعلى سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته كما تقرر بان
فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب علة خارجة وصور مفردة بنفسه لكان
المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة
الانفعال وقد بانا استحالة هذا اقول هذا هو القسم الثاني من القسمة وهو ان
يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد دون فيه والامتداد
مفرد بنفسه عن المادة وعما يحتمله المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان التفاوت بين
الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فذلك لو تحقق
المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية
عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متأتيا لان ينفصل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي
من لواحق المادة فاذا لم يكن لها بنفسه كونه ما رايا وقد فرضناه مفردا عنها هذا وما
اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا
للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المستديرة
بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم الحكم مقصورا
على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بل قال وكان له في نفسه
قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم
انه الزم الحكم في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي
هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقي ان يكون بمشاركة من الجاعل
اي لما ظهر فساد القسمين الاولين بقي ان هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ
بدله فلم يبق الا ذا ما ثبت وجودها لابد للصورة في وجودها ما منه كالتناهي والتشكل

ومن نتيجة البرهان المذكور ويتبين منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها
الى الهيولى لا في جنسها فاذا هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وهم واشارة
او لعلك تقول وهذا انما يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل
الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك بمقتضى طباعه وطبع الجزء والكل واحد اقول
هذا تشكيك على ما ابطل به القسم الاول من القسمة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره
انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس
الامتداد لان الامتداد لما كان له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة
واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم جوزتم ان شكل الجزء المفروض
من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك بمقتضى طباعه
الذي هو في الجزء والكل واحد فانتم جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف
مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا انما اشارة الى ما
في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله
اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذ احكام
احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء
بالمفروض لان البسيط انما يكون له جزء عند تخيل التركيب وتجزيته الحال الى
المذكور فاذا وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض لعم الاسباب خصه بالذكر قوله
فنقول لك يريد ان نفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم الحكم المذكور في احديهما دون
الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة وقد عرض له بسببها الكلية والجزئية وما
اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصير شكلا ونوع ذلك السبب يقتضي ان يكون
لما نفرض جزءا البعض مثل ذلك لاستحالة ان يكون للجزء مثل الكل ما دام الجزء جزءا والكل
واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء وكل فهذا هو سائر عوارضها
لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذا ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله
ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة فقد اوجبت الهيولى تلك الجزئية ولم يكن تلك لها
عن نفسها او عن جرميتها فقد وجب لها ذلك وجب لها عن ذلك السبب ان لا تكون
لما نفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة

اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة فقد اوجبت هيولاه او لا تلك الصورة
الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي له بها ولم يكن الشكل المختص
بهيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم
لمبدأ التغير في الشيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متباينة والمراد
ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة هي ذات الشيء
الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الذي يصدر عنه التغير
في غيره ثم قال فقد اوجب هيولى الفلك تلك الامتداد والشكل وجب لها لاجل ذلك
السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل و
الشكل لما يكون بالعرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك ان يكون بالعرض
جزء الكل بعد حصول صورة الكل اي بما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد
المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا
حادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها لكن بلفظ صورة الكل جزءا
مخصوصة لكون الحصول مضافا اليهما والاخرى مرفوعة لكونها فاعل لقوله لا تكون
ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها بالجر
لكن بلفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا تكون ضميرا يعود الى لفظ تلك في قوله
فقد وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا تكون هو
ما في قوله ما للكل ويكون معنى هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله
فمنعا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة وبحملها وبحر بسببها اي
هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الاخر ومانع
وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع عن قبوله
لمقتضى السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة لها
الجزئية يظهر بان الانفصال يعرض عليها قوله واما المقدار الواحد ولم يكن هناك شيء
يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة واحدة لم تقتض كلا او جزءا كل حسب
ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل خارجي انه يستحق شيئا مباينا
لما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال انهما الحقها بحسب قياسي

امكان وقوع ما او صلوح موضوع لحركة فانما يتم بتبع ذلك انصار ما هو كالجزء لها
مخالفة اقول يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا لعدم اختصاصهما
لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة
ولا مادة قابلة فاذا لا اختلاف هناك ويختلف الشيء فيهما فبعضها ممكن لم
كلا وغير كل بحسب ذلك التعرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل ويلزم اصح
وفي بعضها لا من نفسها ولا من مقارنة قابل ونحوه لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض
المذكور في الفصل المتقدم لا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك ولا
في نفسها باطل اذ لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان ينال ههنا
لجزئها شيء من عرض ما يغني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوع ما يغني المادة التي
يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع
الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بهما لان الفلك وقع
سوى الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك
اللحوق فانه تخالف الجزئية والكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك
بالكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة في جزء
حالتين في محل واحد فلم يكن احدهما بالكلية اولى من الآخر وان تباينتا كانت المادة
تخالفه في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة لست المواد والا فالصورة
وصورها تخالفه فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود
الحلول يقتضي جزءها سبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا وليكن بعضها في
وجوده سببا في انفراده عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي يختلف
بذاتها وتختلف بحسبها الصور والاعراض الحالة بها كالزمان الذي يختلف
التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سياتي
فلذلك احتاجت الصور في اختلافها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه
هذا الحاصل انه لا وضع من قبل قوله ان الصورة الجسمية يريد بيان ان كون الهيولى
ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسئلة
تبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان

البرهان عليها انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات
وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه ينافي الحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر
فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة
المشهورة والمراد هنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى
ذات وضع وسيتبين انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد
قوله ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان
للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على
الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده
عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله او غير منقسم كان
طرفه نفسه مقطع منتهى اشارة ومنتهى القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما
على الاطلاق غير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد ان الحامل ان كان
بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان
الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه ويقطع امتدادها وحالا
في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه
فاذا لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي
وضع غير منقسم هو عند فرض اشارة ينتهي اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها و
هذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة قوله
نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي
المقطع لا يخ اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان ينقسم في
واحدة او ينقسم في جهتين فيكون الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير
الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية
ثلثة واذا فرض احدها مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو
كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل
فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين بعض

حينئذ بينهما فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال كانت
محتاجة الى حامل غير الحامل والنقطة لا تمكن الحالة في غيرها والانفكاك عن الاخرى
والحامل لا تكون لا منقسم بنقطة ولو صح هذا المعاني لم يتعرض الشيخ
ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج الا الى التسمية شبه واسه فلو فرضنا الهيولى بلا
صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان
يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك يريد بيان امتناع حلول الصورة في
الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم
وتقريره انا لو فرضنا الهيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالفعل لما لزم من
ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالفعل لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان
لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع او يحصل فان حصلت فلا يخلو اما
ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها والاول والثاني من هذه الاقسام محال لامتناع
التعدد والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون
اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع وكان حصولها في ذلك
الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة
وان كان اولى بها فالاولوية اما ان يكون حاصلا قبل ان لحقتها الصورة او حصلت
بلحوقها فهذا تفصيل ما ذكره والاقسام محال لان لكل واحد منها نظرا في الوجود والشيخ
اورد نظيرها وبين الفرق بينها وبين النظير واعرض عن ذكر الاقسام المحالة لانها
لا تحار قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان
يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها
الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض يريد
بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فلان هذا الاول
محال لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة
فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها
هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره
في الوجود وهو ان تكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهوا مثلا

في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع
هناك كجزء من الهوا اذا قسر لخروج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع
هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت
الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية
كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم
بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور فقوله
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي
تكون للجزء الكلي واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص
وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لمختص من المواضع
الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي مخصصا
بحسب وضعه الاول وهو اقرب المكان الطبيعي للمياه حال كان موضعا لها الصائر
ما وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لان المحدثنا مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني
وهو ان تحصيل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود
اما بيان الامتناع فهو ان يتساوى نسبتها الى جميع المواضع التي يتضمنها الصورة
لحوقها فهي اذا تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وقع تستحيل
حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ان يقال ايضا ان الصورة عينت لها
وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض
وانما قيد هذا القسم ههنا القيد لئلا يقال ان الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية
على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص
دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لاجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون
بعض اولوية فلاجل هذا خصص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال
في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الجزء
السائر واجبا للماء عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهوا الذي كان في
موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه ولما
لم يتصل بجزء ابعض منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب الى جزء الموضع الطبيعي للماء الى الموضع

فتخصص بذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو يخصه بسببه بحصول الصورة
وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا
سببان احدهما الصورة المادة وهو سبب لقصد الموضع المادي مطلقا والثاني الوضع
السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي به بالتقدم اشار بقوله وانما لا يمكن
هذا الى قوله لا انا احدسنا ما يجرده الى الفرق بينهما ولما ابطل القسمان ظهر امتناع الفرض
الاول وهو حصول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في
الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم ان
فائدة ايراد النظر من هذا الباب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية لاحد المواضع يمكن
ان يعارض بالكون الذي هو حلول الصورة الجديدة في الهيولى والكائن بعد حصول الصورة
الصورة في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة
ثم اجيب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل ثمه وغير حاصل ههنا وعورض ثانيا
الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء الكائن الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها
الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد
الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ثم بعينه تخصيص قرب الاجزاء منه بذلك وههنا
اذ ليس له وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكال
هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه بالجزئي الصورة النوعية بعينها لجواز دوام اتصافه بها
فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها
تحصل في احد الاحياز ولجاب عنه بكون كل صورة نوعية مستوية بالجزئي محله الهيولى
في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق واقول ههنا اشكال
برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما الشكل بتجويز اتصاف الهيولى في حال التجرد
باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع لكنه بعد حلول الصورة
فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة
وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة تذنيب فاصل
من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح

ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها لما انفكت اما ان يكون مشارا
اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها
بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او في شيء من الاحياز او في حيز معين ولم يتعرض للاول
منها لظهور فساده ومنها بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالتدبر ولم يصرح
مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين الاخرين واقول ويحتمل ان يكون الامر
في ذكر التدبر ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد
عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس بعكس النقيض الى
ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا ومتى المقترنة بالصورة
تجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى ايضا لا تخلو عن صورة اخرى يريد بها الصورة
النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سبب الخفاء في هذه المقارنة هي
انها تقارن ولكن ليس الهيولى لا تقارن صنفا من الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا
ان تقارن تلك الواحدة بعينها دائما بل ربما تفارقها وتصير دون وقت والشيخ اورد منها
قد الذي يمنع الصنفين الصارفين حزبه الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لها مقارنة
من الصور النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا فقال
وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او
بعسر او مع صورة توجب الامتناع عن قبول ذلك وكل ذلك غير الجسمية اي وكيف يحكم
بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام
والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول
جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن
ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي اما تجب بعلل
بعضها ولا يمكن ان يقتضيها الجرمية المشتركة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا
لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما بين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذا امور مختلفة
غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق متساوي النسبة الى
جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية
قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم غير متحصل

ان يكون موصوفا بامر من هذه الامور فوقه وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او
وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها فالجسم يمتنع انفكاكه
عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذا الجسمية
تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعين ثم الكل جسم يجب ان يختص بمكان او
وضع متعين يستحقه بطبيعته على ما مر في النمط الثاني فاذا لا بد لكل جسم عما يقتضي
استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وذلك الصور مغايرة الجسمية العامة المشتركة واما
واما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط
بالكل ليس عنده في مكان وهو لا محالة على وضع معين واعلم ان الصور يختلف باعتبار اثارها
فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الاشكال وعسره تكون مناسبة للكيفية المقتضية
لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض ويعلم كونها مغايرة لتلك
الاعراض ان يكون الجسم بحيث يستحق اياها مع عدم حصولها في ذلك ومما يوضح ذلك بقاؤها
في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء وترده الى
مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند وجوده او اتصافه بالعسر او تكعيبه والفاضل
الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة من جملتها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور
المختلفة يقتضي اسناد الصور الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف
الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة
وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في ماهياتها تحيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها
من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها واستلزام حصول
الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح
ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة بالتسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها لحصول الاجسام
انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات والمواد كذلك فهي انما تكون
الفلك احتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وتلك الان هذه الصور لو فرضت
للفلك لكانت لازمة له لا محالة ويكون لزومها اما لجسميته او لما يكون حالا فيها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فلم ليس
المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا تحتاج اليها

لجواز ان يكون بعض تلك الصور لعدم ما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية
سهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول لعدم السهولة وسببا العدم يكون زوال سببه
عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة
وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب تخصصها بالفلك هو هذه الصور الفلكية فاذا
القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب العكس ويقال الجسمية لازمة لصورة
الفلك وح سيسقط القسمة المذكورة لا مباينة بينهما لانها صورة الفلك النوعية واما اسناد ما
الى المحل على ما ذكره فغير معقول لاستلزام كون القابل فاعلا والمحل بعض الصور المتقومة
اعدما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظ واما الباقية
فعلى ما سبق في خواصها او الامور الوجودية لا تصدر عن العدم ومنها المعارضة اولا
بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية لو كانت محلولة لها لزم الدور والا لم يكن
الصورة مقومة للجسمية فان لم يكن صورا ولو بينا بان القول لكون تلك الصور مصادرة
لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر
الابواب من غير ان تصدر البعض بواسطة البعض مناقض للقول بان الكثير لا يصدر عن
الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم
الهيولى وهذه الصور تقوم بها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان
يصدر عن الواحد بانضمام شروط وامور مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأين في الغير
بحسب ذاتها والتأين عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود
بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فقد انحل تلك الشكوك على قول الشيخ
من غير الاحتياج الى الذي اوجبه هذا الفاضل اشارة واعلم انه ليس يكفي انه موجود في
الحامل حتى يتعين صورة جرمانية ولا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج في ان يختلف
احواله الى هيئات واحوال تلحقه من خارج يحدد بها ما يحب من القدر والشكل وسائر قال
الشيخ فيما مر ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير
منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل
انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لو لا هي لكانت الافراد و
الاشكال متشابهة لكانت الهيولى في الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح

ان هذا الكلام يصلح جوابا للسوال بان يذكر على دليلين وهما امران اولهما انه لما استدل على ان
الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال ان لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل
او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصر باق بعينه مختلفة في المواد فيجب
استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصورة النوعية
باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان
الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا وهو اشارة الى ان
ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله
يكفي انه وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة محتاج
الى الحامل في الوجود دون الماهية والمشابهة المذكورة هي تشابها في المقدار والشكل لا تشابه
والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحد الامر وجودا لمادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما
لحوا له اي لحمل العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي مشخصات وذلك لانها
لا يحتاج الى علل تتعين والمختصة بل يحتاج الى علل تعين بعضها وانقسام بعينها على المعينة
قوله واحوال سعيه من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان
ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد به الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير
دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث انها اشخاص يحتاج الى علل هي وجودها بالنسبة
باختيارها الى سائر العلل علل اتفاقية ويريد بالمعينات والاحوال المعينة من خارج
العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة
الطبيعية والعوارض الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية تشخص الصورة واما الى
من علل قابلية قوله ومنها اسرار يطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح
كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار اخرى هي اتصاف ذلك
الحوادث بعدم زمانه وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة
الاستعدادات المختلفة في الزمان ومن الاسرار بعينه هو الجواب عن السوال المذكور في
ومن تلك الاسرار التي لحجة مبدأ قديم يفيض وجود منه الحوادث عن جهور
ولحق بجسم تحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم باسطها امور العالم
على ما هو عليه في نفس الامر تنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل

الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها
مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة لشيء آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريك
لشيء آخر يجتمعان جميعا يقوم الهيولى ويكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة
يتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقوما به الآخر من الآخر بعكس بل يكون
ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر يريد بيان كيفية تقوم الهيولى
فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام
ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة
محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخرى او لا يكون واحد
منهما محتاجا الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة
يكون للهيولى اما علة مطلقة وجزءا منها او العلة ولا جزء منها بل يكون آلة او واسطة للعلة
فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة
للهيولى واقوى التلازم عند المحققين المقتضية الا العلة الموجبة ويكون احدهما او
معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد
منهما بالآخر على سياق ما نهاية وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا او لا
ارتباطهما بالنسبة الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن وجود كل واحد
منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما
علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمتضايفين
وذلك غلط فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون
احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول لما كان محتملا للوجهين الذين ذكر
الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة وهي لا يكون مقتضية للتلازم
من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية
للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه ولذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وحدها وقسم هذا القسم الى
الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة
للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم يطلبونه على ان الحق في هذا القسم هو ان

التلازم لارتباط بعضه بشيء غير الملازمين ثالثا لهما او لبطلان الغنى وسم الفصل بالسبب
والوهم فهذه من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع اعني بحسب
الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يتم كل واحد منهما اما مع الاخر او بالاخر
فهذه من الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى
مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تتقوم ليعرف
انها تفتقر اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تتقوم بالفعل ليعرف انها تحتاج
في وجودها الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها تعلق
جنس الايات لا بها ذات المعلول لا كالباري تع والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة
شك لفظي ومن ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية
متاخرة عن الذوات فاذا المقارنتان اعني مقارنة الهيولى الصورة ومقارنة الصورة الهيولى
متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى تفتقر الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان
يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا التي وجدت حصلت له
يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد في وجود
الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان
الشيخ لم يذهب الى ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة التي هي متاخرة عنها بل ذهب
الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها تفتقر اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه
بصفة الى ما يتاخر عنه كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر
عنها ولا يلزم من ذلك الا تخصصها بما يتاخر عنها ثم قال ومعنى القضية يعني ان الهيولى
مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة يفتقر الى الحجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تتجرد
عن الهيولى والهيولى لا تتجرد عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى
الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان في
من الافتقار ففيه يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمال الاخر
واقول اما التلازم التضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر كما ظن
واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فسنبين انه لا يعين
التلازم اذ القابل لا يقتضي الكلاب في علية قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل الة

واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون موجبة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والواسطة
قد تكون موجبة كالعلة القريبة واقول الالة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب
منه بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين
معلولها الاخير علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون الهيولى تتجرد عن
الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الخ اشارة الى القسمين الاخيرين مع التسمية التي
يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما ومن يقال ان ما يثبت التلازم فليس احدهما
بالعلية اولى من الاخر والى اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من
بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السوية والاستغناء من الجانبين على
السوية واقول لو كان مراده ذلك لكان يعني ذكر السبب الخارج مستغنيا والقسم
على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يتسع للتلازم يعني بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله
او يكون الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما ظنه
الجمهور وقوله بل يكون بسبب اخر بينه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى
قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس اولى
من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يتم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر
وذلك لازم الاحتمال قيام كل واحد مع الاخر او بالاخر بل يجب اثبات ثالث ومنه الاخر
ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود
متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يتم كل واحد منهما مع استغناء كل واحد
منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة ومنافاة الافتقار لكل
ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم من موارد القسمة على التقدير الاول بعض
الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف فاقول
الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسياتي بيانه بوجه
ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ليس في تلازمهما
اما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علة مطلقة لوجود
الواحد المستمر لهيولاها ولا الة او متوسطة مطلقة بل لا بد في امثال هذه من التكثر
على احد القسمين الباقيين * صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز

الاتصال عليها الذي فاما اذا زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال لورود تفريق
اخر بان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما صور الفلكيات
فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية ولامتناع
الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان الصور المشار اليها لا يمكن ان تكون عللا
مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند
انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام
الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان تكون على احد
القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم فنقول ومن تمام
السر ودلالة هذا البرهان على وجود مبادي الكائنات غير الهيولى والصورة
شيء اخر دائم الوجود مفارق يستبقي وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة
وذلك ان الهيولى لما امتنع وجودها متعريا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم
ان الصورة قد تعدم وتتبدل فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة
ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث تحصل
الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون
من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد
يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا
بالعدد دائم الوجود يضاف الى الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى
علة واحدة بالعدد تامة يستمر الوجود منها او بما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ
لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة تستحفظ يستبقي اعدامها بتعاقبه من بدل
واحد منها ويقيم اخرى بدلها فاداءها الكلام الى ان هذا المبدأ المفارق
هذا الموضع اشارة يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة المجردة وما يصحبها ليس
منها سببا لقوام الهيولى مطلقا بل يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من
الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او ممتنعة فانها لا تكون عللا
مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا

مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن الشيء
سواء كان التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي
يكون مع المتأخر عن شيء ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل
هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات
متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات
وهي مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب في بيان ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو
مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم مثل ان الفلك الحاوي الذي هو مع
العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل
بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول
المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التحقق او من
حيث الوجود كالجسمية والتناهي والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة
والجهة التي يتحرك فيها فان تلك الجسم انما في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير
كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين
استوت نسبتهما الى علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما تعلق
بالاخر كالفلك والعقل المذكورين ولا اشكال ان وقوع اسم المع في الموضعين
ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو ذلك التباين المعنوي ثم قال الثالثة انا قد بينا
ان الجسمية لا يمكن ان تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية
وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذا غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون
متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فيثبت ان التناهي والتشكل اما
ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي
متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن
الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالتشكل متأخر عن الجسمية بمراتب
فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال المؤلف في بيان الاول سوق في قولنا ان
الجسمية علة لهما انهما اذا غير متأخرين عنها فان ما لا يكون بعد للشيء لا يكون متقدما عليه

بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلوجود
الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالتقدم كتقدم الواحد
على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة و
الزائدة وان لم يكن شي من تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه
المقدمة اقول هذا البيان مفيد لتاخر الشكل عن ماهية الصورة ولكن قد ذكر ان
الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انهما انما لا ينفكان عنها من حيث
الوجود فقط ومعناه ان الصورة الشخصية محتاجة في تشخصها الى الهيولى والاستعداد
محتاج الشي في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه
فاذا التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة الشخصية من حيث هي متشخصة
وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي
والتشكل من توابع المادة ونفس به ما ترتم قال ولا نعرف منه القدر ان الهيولى
متقدمة على التناهي والتشكل ومعا اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فان الهيولى
متقدمة اما على التقدم على الصورة او على مانع الصورة وعلى التقديرين ...
يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجود
لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة
شريكة علة الهيولى فهي علة ليس متكم متقدمة والحاصل ان الذي هو الباطل ان يكون
الصورة علة مطلقة قائم بعينه فيكون شريكة العلة اقول قلنا ان الصورة اي
هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها
صورة ما متقدمة على الهيولى لما وجدنا ما مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لا ان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى
كما مر ومنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى لانها مع العلل المشخصة لها
هي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ونرجع الى تفسير المتن
قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة
علة مطلقة لوجود الهيولى ولقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول
وفيه اشارة الى ما ذكرناه وسوابق السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله و لكان

الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكن ما يتحدون محصلة الوجود سابقة اتم للهيولى
بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى
ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها
سابقة بالوجود اتم على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد
ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة في وجود
عن وجود الهيولى معناه على اولى الروايتين ظ وعلى الرواية الثانية ان علل الصورة
يقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل الصورة وجودها للوجود
الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل
ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد القسمين على الهيولى
وتأخر النصف الاخر عنها قوله على انها معلولة من جنس الاشياء التي ذكرنا و
الا كان انقسم ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما
داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا اللفظ او لا
ثم نشتغل بشرح الحجة المذكورة فيه ... الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه لما اثبت
هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون
ذكر ... في اثناء هذه الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس
الاشياء فانه ذات العلة سوا ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي
لا تتاخر ذاته عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تع وقد
يكون ملاقيا لها مثل ما نحن فيه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم
تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شي و
يكون حقيقة تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون القسم هي علة لحكم اخر وهو صيرورته حالة في ذلك المحل قوله وان كان
انقسم ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى
وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة
لان المعلولات المفارقة قسمان ... مما لا يكون معلولا لماهية العلة مثل الزردية للسلسلة وقد
يكون معلولا لوجودها مثل ... اقول ان الشيخ لان نسبة الى ان الهيولى معلولة

لوجود الصورة التي هو لم يبال الهيولى وليس المراد انه حق نقول له فان اللوازم المعلولة
قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل
مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكر
انه هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في
الشفا في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بعد العبارة يجوز ان
يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس يمنع عن
نحو هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فلما ذكر في الشفا ونظيره منه انه اراد
بقوله هيهنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل
في الوجود ان البحث يوجب وجود قسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذا
ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر
هيهنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل
هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة
للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل
فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيما
لهذا السبب لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يحتاج اليها في
الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تعتبر علة لتكون
صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لكونها في الهيولى وتكون
امهنا وما الذي هذا الحكم لنفسها شرطا لوجود الهيولى فيكون الهيولى مع
كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات علتها فهذا
الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه
لما قال ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
انها على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان سائلا
له هيهنا ان كانت الهيولى محلا للصورة فاحتاجت الى هذه الحجة الدافعة على انها ليست
معلولة للصورة بل يكفيك ان يقال الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة له

للشيء فلما توقع هذا الاعتراض هيهنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد
ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها هذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام
لا مناسبة له لما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة
لو قدرناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة بنفسها مع جميع علل تعينها ووجودها
وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة
المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة التي هي موجودة
محصلة في الخارج مغايرا لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرواية فيما اشار قبل الحصر
في بيان ما يستحيل له ذلك الى ان هذا التقدير ممتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت
معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة
اي لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بتقارن
وجودها فكيف يسبق عليها بتقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من
جنس الاشياء التي ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة وكانه قال
لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال او
وذلك هو الحجة الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان
الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان
يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا
كالفردية للثلاثة وليس الامر هيهنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا
فدفعه بقوله وان كان نحن ليس من احوال المعلولة لنبيت على ان المعلول يجب ان يكون معلولا
لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا للعلة لكون الماهية جزئها او شريكة لها كما ذكر
الله هيهنا فيكون حتى كانه وان كان ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة
فهي انها معلول مقارن ولا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولان بانهما
قد يكونان غير مباينين ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان
وجود القسمين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن والخارج معا بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان وظهر من
هذا ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زائدا كما ظن هذا الفاضل في الحجة لا يكون متعلقة به لانه

ومن حقيقة الحال في هذه المسئلة فتدبّر ولكن علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا
توجبها الصورة الجرمية فيجب نسبتها الى الهيولى او بهما. قال الفاضل الشارح معناه ما مر
في المقدمة الثالثة فتدبّر وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك. قال ومعناه ما مر في
المقدمة الرابعة فتدبّر فصارت الهيولى سببا من اسباب ما به تم او معه وجود الصورة
السابقة بتمام وجودها بالهيولى ومنازع فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى
او واسطة على الاطلاق. وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه تم وجود الصورة
ان التناهي والتشكل كانا مما يتم به وجود الصورة لاحتياجها ضمنا في تحقق عارض يتم وجود
الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظ وهم وتنبيه اولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا
الباقي الى ان تستوي الصورة وجود بعد ما صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة
فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا الباقي الى ان تستوي للصورة وجود بل قضينا
بالاجمال انها تحتاج الباقي في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تحقيق ما بعد هذا الكتاب
الى الكمال المفصّل. قال الفاضل الشارح هذا سوال على الفصل السابق وهو انكم
قلتم ان الصورة لا تستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى
الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء
وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتحقيق القول فيه سيشير على تفصيله
حاجتنا اليه قال ولقائل ان يقول انكم لما قلتم ان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نعلم
فقد بطل قولكم ان الصورة شريكة علة الهيولى لانه لا يلزم من القولين كون الصورة متأخرة
ومتقدمة معا وان قلتم ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على
الصورة فبطلت حجتكم السابقة واقول انه ذهبنا الى ان الصورة من حيث هي صورة
يكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محددة في الخارج يكون
عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحددها وهذا هو المراد من قوله
لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان تستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة لوجود الصورة
ولا انها العلة الفاعل لتشخصها وتحددها بل قضينا بالاجمال انها تحتاج الباقي في وجود شيء
يوجد الصورة معه او به اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل
اللذين تتشخص وتتحدد الصورة بهما او معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذا

اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة لا تصفه من تلك الشيء من حيث انه علة
به اعني الصورة من حيث هي صورة ثم تحقيق ما بعد هذا الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج
احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قدمنا. اشارة انه قد علم ان الصورة الجسمية اذا
فارقت المادة فان لم تعقبها [illegible] من المادة موجودة عقيب البدل تعتم المادة لا محالة
وليس يوجب ان يعم التبدل نعم بالهيولى على ان تكون الهيولى متقدما فاستان الذي
تقوم فيتم تقدم بمقامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنها ان تديم الاقامة اقول
يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى واستلزم تقدم الهيولى عليها من حيث هي
متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة
او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا البيان بها
وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل تشتمل على بيان ان الصورة التي
يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجسمية
اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة
موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك كان الشيء الذي يعقب الصورة
بالصورة الحادثة يقيم بقاء المادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق
قولنا ان ذلك الشيء يحفظ وجود المادة بتلك البدل لصدق ان يقول ان يحفظ تلك البدل
الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى متقدمة للصورة كانت
تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك متقدمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة متقدمة للهيولى فيلزم ان يكون
وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو محال فقوله وبالجملة لا يمكنها ان تديم الاقامة
قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كان مناقض للذي قبله لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى
ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدمها بوجه ما على الصورة وشكل اخر وهو ان
نفس التبدل يقيم المادة بالتبدل ليس يتجدد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن حد وشكل
ومقدار واذا كان كذلك فمن زال حد معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل حد اخر
وشكل اخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقيمة للمادة
ان يعقب التبدل الحاصل ان يكون مقيما للمادة بذلك التبدل بالوضع ذلك لكان [illegible] في بعض [illegible]

وبالبرهان الذي اورده في هذا الفصل لكنه يقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان
لا ينعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت علة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل
الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة
ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما للبيان
الاول كما سبق ذكره فاذا قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخر مطلقة لا
قيام كل واحد منهما من غير الاخر ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى
وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى
من حيث هي هيولى قابل محض بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا وسطا في الوجود واما
الاول الذي اورده الفاضل الشارح فيحل بما ذكرناه ... لكنه يقدم احدهما على الاخر
ولعله السؤال الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم
الى ما انما يقتضي احتياج الجسم لا الى كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا
من حيث هو اين معين والاين من حيث انه ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ومن حيث هو اين معين يحتاج
الى الجسم معين واما قوله ثم لا يبعد ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ
استدل على وجود الصورة بانه مقوم للمادة فقط وهذا سهو من باب ايهام العكس فان كل صورة مقومة
وليس كل مقوم صورة بل المقوم الذي هو الصورة انما هو جوهر مقوم لجوهر اخر متحد ومادته
الاعراض فانها ليست اعراضا لانها اما ليست لاحتياجها في تشخصها الى جسمها بل في تشخصها الى
جسميتها ولذلك يجب ان يتشخص الجسم فاذا انتقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلى ان
يعقب البدل لا يجاب ان يكون معنا البدل فليس بشيء لما ذكرناه لان الشيخ ذكر لم يستعمل الا كون
معنا الاول معنا الجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي افادة الماهية بالصورة. اشارة
ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يتعلق بالاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود
على الاخر وعلى نفسه. يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في
الكتاب وهو ان يكون شيئان يتعلق بشيء كل واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع
الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدأ بان يكون قائما كل واحد منهما بالاخر
لانه اوضح فسادا ولان الثاني يحتاج الى البيان ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله
الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو فيه ولا يجوز ان يكون

كل واحد منهما يقوم مع الاخر لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر يجوز ان يبقى كل واحد منهما
وان لم يكن مع الاخر فان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذلك كل واحد منهما تاثير في ان يبقى
الاخر وذلك ما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الافادة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح
على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو ان يكون كل منهما غير محتاج الى الاخر
وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل منهما مع الاخر اما ان
يتعلق بالاخر من حيث هو تلك الذات بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل
منهما منفردا عن الاخر ولو تعلق فلذلك كل منهما تاثير ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم
الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور
المذكور والجل هذا الخفي ذكرنا من قبل ان التلازم بين الشيئين لابد من علة واحدة اذا لم يكن
بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا الاصطحاب اتفاقيا فقط
واعترض الفاضل الشارح بان المتضايفين يبطل ان الشيئين اذا كان كل منهما غنيا عن الاخر في
وجوده كل منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم على الاعادة المدعوى
وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان
له امثلة من الموجودات كان المتضايفان لا يوجد الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الا
ان احدى المتضايفين لو احتاج الى الاخرى لتاخر عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى
اليه الدور فان وجب هذا التلازم لا يعقل الا في المتضايفان فقد ادعى انحصاره في الا
نفس التي بينه والجواب ان المتضايفين من كون الشيء غنيا عن ... ليس الا مع وجوده مع عدم
الاخر فكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى البيان
واما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل منهما غنيا
عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما توهمه بل بينهما تلازم فان ذات كل
واحد منهما صفة بسبب الاخر ولكن الصفة هي التي يستحق صاحبها المضايفة فان كل منهما محتاج
لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخر وهذا الكون دورا انما ... ذات الموصوف والصفة
معا على ما هو المضاف المشهور وهي بان كل واحد منهما محتاج لا في كلها بل في بعضها الى
الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجزء الاول فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا
في الحقيقة كذلك فاذا ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه

والا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان العلية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما نحن
بصدده بل هي معية عقلية مقتضية لوجوب معيتهما معا وحال الهيولى والصورة ليس من هذا
الحال من وجه وهو تعلق كل منهما بالاخرى من غير دور وكالعلة من وجه وهو كون الصورة
اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقل احد
جانبيهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى بيان وجودها الى بيان ان الهيولى لم ان التضايف
يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف التي هي فوقه فبقي انه انما يكون
التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة لا يكونان في درجة العلية والمعية سواء
فبقي مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس
والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه
الشيخ الى هذه اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل
الثلاثة منها وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة فرع والصورة في الكائنة الفاسدة
شيئا فشيئا ان تطلب كيفية ما انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان الهيولى المقدم فيها
مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال البعيدة وكيفية التقدم هي ما صرح به في
الفصل الثاني لهذا الفصل وهو انها شاركتها في العلة والتقدم على الهيولى
من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها هي من تلك الحيثية مستبقية الوجود كما
اشارة امكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى مع جزء
سبب اصل وعن هو من معينات الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام
الاولى وهو ان الصورة جزء العلة بيانه حتى يصرح به في هذا الفصل واشار بقوله
ذلك الى ما اوجبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلة
ما هو وهو الذي سماه سببا اصليا وانما سماه اصليا لانه المستبقي الوجود المستحفظ
العلة على ما مر وانه لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة قال
لا شيئا الا اخراج ذلك الوجود المستعد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه من وجود ما
دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات
المذكورة وقد سمي عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما الذي يتعقب الصور فهو
السبب الذي يقتضي تعقب الصور وسماه معينا لانه يعين بواسطة الصور المتعاقبة

بقاء الهيولى لا اصل وجودها وهو بعينه السبب الاصل في افادة الهيولى المستبقي الوجود و
ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تعد الهيولى الاستعداد
المتعاقبة لقبول الصور التي هي المتعاقبة واقول انها ليست كافية في تعقب
الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء لان العلة المعدة ليست من العلل
التي يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو في كلامه وهو
اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال متعاقبة من خارج طبيعية او
قسرية يتجدد بها ما يحتمل التغاير والتشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة
المتجددة هي مجموع ذلك فالتعيين ان الحمل على علة الصورة فيمتنع الحمل عليها بان
يكون السبب الاصل التام داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة
الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام سكتا عن سبب اصل وعن معين محفوظ و
عن السبب الاصل بتعقب الصورة فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولم يسمه
اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو
اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع
السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهي تسمى
الوجود على ما مر فاذا الصورة العامة شريكة لسبب الاصل في افادة الهيولى ما يشاركه
الصورة الزائلة وحاصل لها ان يحصل الذي كان بالفعل ما خالفه من الاحوال النوعية كي
وتتشخص بها الصورة وتتشخص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه غير هذا المحل
قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية
تشخص كل واحد منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع
لا يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص كل مادة ان كان لها
لزم القسم فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى ولئن
لا يقتضي الدور لانا نحمل بيان ان كل واحد منهما علة لتشخص الاخرى ليس ان نقول ان تشخص
واحد منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى الاخرى وانضمام ذات كل منهما
الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق من حيث هو مطلق ليس بموجود فلا ينضم الى
غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان ... فان انضمام الوجود الى الماهية اسبق على

صورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذاتها الصورة بمعنى
ان الهيولى انما تعرض هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها الا من حيث انها هذه الصورة بل
من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول
ان هذه الصورة لم تعرض هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة
لا تستلزم مفارقة هذه الهيولى وتعلقه بها من حيث هي هيولى ما لا يخلو في الهيولى فانها تعقل
ان يكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذا تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث
هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة بل نقول قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها
كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هو الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين
وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي
قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور
وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود
فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه نسبة ههنا والثاني
موجود في العقل دون الخارج فاذا ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بنسبة
الوجود الى الكلية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي
خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم وتنبيه او لعلك تقول لما
كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الاخر فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتأخر والذي
يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة اليد بالمفتاح اذا ارتفعت ارتفع المعلول
كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا ارتفع ارتفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي
يرفع حركة اليد فكيف وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة اليد كانت
وسالك الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجاب
وجودهما لما بينا ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة
من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم

او التأخر اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الواقع
بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث
الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر ولذلك يقال عدم العلة علة العدم كما كان
في جانب الوجود ايجاب العلة بما يوجد بها معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من
وجود المعلول تذنيب يجب ان يلطف من تمسك ويعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقوم
الصورة هيئة الحال في الجسم الذي لا يفارقه صورته من الفلكيات بامر مساو وبيان ان الحال
في تقدم الصورة حال العنصريات ان يعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخرى
الكل اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو يقتضي اما الدور او لعدم التلازم واما ان يكون
من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي
الصورة وهي اما ان يكون علة الهيولى او واسطة واله لوجود علة والاول باطل لان الهيولى
اذا شركة لسبب لصل يكون محو بها عند الهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت
بين الكلام في العنصريات والفلكيات الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى
ليست هي المحتاج اليها بان جعلنا الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهو بسبب
البدل بعينه لما دمنا بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل ههنا بان القابل لا يكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لها الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام
واكتفى على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا فهو ان الحال فيهما واحد واقول
ويتفاوت الحال فيهما بشيء اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات
لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة
المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي
ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه
اقول الكميات المتصلة الثلث هي انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح
والخط ويتصل بها في النسبة نوع اخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع
له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط هو مقدار ذو وضع هو
طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع غير منقسمة والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم
التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط و

الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي ولذلك اتصلت بمباحث المقادير
الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الملحقة بالعرض وبين
المباحث الباقية فاورد هنا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم
في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما
يصير معروضه بتوسط التعليمي فلو اراد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط او
وكيفية لزومه للجسم ما بيناه وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الا
في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد
يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذا الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط
وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط وهو امتداد
واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان سنخ المقادير
ذوات وضع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة
فينتهي بالنقطة وهي ليست سببا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم
نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف
فانها نهاية لذي النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي
الجسم واقول هذا التحقيق يقتضي ان يكون هناك امور ثلثة السطح الذي هو
للمتصل ذو البعدين وتناهيه عند الجسم يعني نفاده وانقطاعه والنهاية لا العدم
والنهاية اضافة عارضة الى الجسم وانما تستند على ثبوتها الاول الجسم بتوسط الثاني
اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع
مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية
والجسم يلزمه السطح لا من حيث تقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي
فلا يكون ذا سطح ولا يكون متناهيا امر يدخل في تصور جسما ولذلك قد يمكن ان
جسما غير متناه الى ان يبرهن امتناع ما تصوره قال الفاضل الشارح مراده ان السطح
والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان تعقل تصور الجسم عن تصورهما
جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بان تصور الجسم
ويحتاج في معرفته بالبيان عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يمكن ذلك الا لكون تصوره

قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحدود مشتملا عليهما
او لكون تصور الشيء غير مستلزم لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز ان يكون
السطح والتناهي اقول الجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه
في الوجود اعني الهيولى والصورة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه
الوجودية فان كانت الهيولى بالقوة مشتملة على الجنس فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم
تدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يمكن كونهما جزئين
عقليين لانهما ليسا محمولين على الجسم قبل التسلسل اولا لانهما ليسا جزئين في الوجود لان
لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ويحتمل ان يقصد
كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فيقال انهما ليسا
كذلك لامكان تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي
فقد يتقوم بعلته كالمادة وخصه النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح
بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سياتي وهو ان السطح لا
الجسم وقال الشارح معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم
الجسم بواسطة التناهي وهو ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح
له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن معروضه
فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان
المتاخر عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في البرهان اذا
كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته في الاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح
يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف
المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار
مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف يسوغ له ان يجعل المضاف
العارض الى المعروض سببا للمعروض فذلك العارض للمعروض فان ذلك المضاف لا يعقل الا
بعد المعروض فانظر الى هذا الفاضل كيف يخبط في كلامه فلم يتنبه الى ما ذهب وما منعه
من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم يلزم من ذلك الانقطاع باسم تعرض
لها الاضافة باعتبار من يزيل عنه التشبيه فوقه واما السطح كسطح الكرة

حركة او قطع فيس حدوث الخط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما تعرض عند الحركة و
لمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة. يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط اما بتوسط
بواسطة التناهي فانهما العرضان لهما مع عدم التناهي وكيف لا نعرف لولا الاتفاق
استعمالها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع
الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد
في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والقطبان طرفا
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعنا الكرة
بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط الدائرة على سطح الكرة واذا
فرضنا الكرة متحركة حركة وضعية تسمى نقطتان عليها تسمى القطبان لا يتحرك ان همّا وقطعنا
وقطر بينهما هو المحور ومنطقة اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تساوي ابعاد جميع
النقط التي وضعت عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة اما نعرضا
للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة فقط. واما الكرة فعند ما تتقاطع
اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في
الشمس وسائر ما لا تناهي فانه لا وسط ولا اطراف من حاصل الاجزاء في المقادير الابعد
وقوع ما ليس يوجب فيها من حركة او غيره واذا سمعت في تحليل الدائرة وفي داخلها
نقطة فمعناه شاى ان نفرض فيها نقطة كما تقول لون الجسم هو المنقسم في جميع الاوقات
ومعناه سيأتي قسمته فيها. يريد ان الدائرة لا تصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة
اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار الموجب لكون
على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين المتحركات في
المحلة هي المركز واما الفرض فظ واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في
وسط الدائرة كوجود نقطة في نفسها اي كما ان موضع النقطة في الشمس متعين بالقوة
قبل الفرض على وجه الكرة وقوعها بعد الفرض في حيز ذلك الموضع فكذلك حال المركز
ثم ذكر انه وقع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا
الاعراض او العرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا تشك انه لا امكان لحصول
هذه النقطة حاصلة في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز عند

يمكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان لا يوجب امتيازه في ذلك الموضع عن سائر المواضع
فاذا مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وكذا القول في سائر النقط فاذا الكرة
النقط غير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام غير المتناهي بالفعل وما
القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذا الحركة انما لا توجب الانقسام و
الجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفعه مع بقاء معناه بل يرتفع بان لا
والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يتميز فيها شيء مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل
الخط الواحد المتناهي له نصف ولنصفه نصف وهلم جرا وهي متمايزة في نفسها
عن سائر اجزاء الخط الا انها متمايزة بالعرض ولا يرتفع بان يقول انها لا نهاية وان لم يفرض
لا انصاف النصف فرض ونظيره اللفظية فقط. واستعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حصل هذا اصل
التحصيل واما الذي قال بالعكس من ان النقطة تتحرك فتفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح
الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل لا يرى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض
لها ما تتحرك فيه وهو مقدار الخط او سطح ولكن يكون ذلك بعد تحركها افادتنا ان
هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي قالها اعلى لتفهيم المبتدئين هي عن حسب
من حسبه فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل لها بيان كون تامل
الابعاد الجسمانية متناهية عن الداخل وانه لا يتحد جسم في جسم وادلة عن نتيجة
ذلك الابعاد لا تتناهى ولا سائر الصور والاعراض. يريد ان اتساع من احد الا
الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات
بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة هاهنا لتعلقها بالمقادير ولبنائه
الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم وافقه في نتيجة عنه ينكر الا
الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاول في مبادي المتقدمة وباهمال الفاظ من هو فيه
عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقلال وكذلك قوله وان ذلك الابعاد لا تتناهى والسائر
والاعراض فانه انما نبه على ان التناهي وسائر الاعراض والصور الحاصلة في
الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا تشك في ان العظم
هو اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا

لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع من الاجتماع الرافع للامتياز
الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض
والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث
العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحسب ما يرفع عنها
الامتياز الوضعي ممن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها وما ينبغي ان يقول
حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها اما متلاقية واما متباعدة
متباعدة وقد تجدها في اوضاعها اما بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة العدد و
اعظم واما اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك
بينها ابعاد محدودة الاحتمال لتقدير ما وتقدير ما يقع بينها اختلافا وقدرا فان كان بينها
خلاء غير الجسم امكن ذلك فهو اذن بعد متمادي ليس على ما قيل لا شيء محض. يريد
ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع
الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح
يعني بالخلاء ان يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما وافق
تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا والاستواء
لا اساس والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض بين الجسمين
مختلف ابعاد ما بينها لتقدير الخلاء الواقع بينهما بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يكون
لشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يفرض بين الاجسام قابل للمساواة واللامساواة و
التقدير وانه يتجزأ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك معنى ان كل ما كان كذلك
فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء
ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان الجسم
كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان
الابعاد الجسمية لا تتداخل الجسم بعدها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سكنت الاجسام
في حركتها سمي ما بينها ولم يسلم بها بعد مفطور فلا خلاء. يريد ابطال المذهب الثاني
وانما ابطله من جهتين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل
المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو ما يثبت في باب اثبات الهيولى

والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى
الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة
فاذا هو ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف و
واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يمتنع عند سلوك
الجسم اليه فالخلاء يمتنع عند سلوك الجسم اليه ولا شيء منه اذا ليس بعدا مفطورا من
شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام في حركتها
سمي عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يسلم بها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله
فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله **اشارة**
ولعلنا نستعمل الحق مشتغلون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا
في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد
المتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فبين ان للجهة وجودا. يريد اثبات الجهات والجهة هي
التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينيّ على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها و
وجه المناسبة انها كما سبق مباحث الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة
من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للامتداد
والاطراف كالخط والسطح وهي مناسبة فاستدل الشيخ على وجودها بقياسين
احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها
وما يشار اليه فهو موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحو الحركة لم يكن من
المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها ساكونها الاشارة. يريد
بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه
بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد
المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم من هذا القياس نقص ان صغرى القياس الثاني
من المذكورين كان بيانه بحسب التصديق فان الجهة في نفس الامر موقوفة على هذا البيان
وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كان الجهة
ذات وضع فلا يليق ان وضعها في امتداد يأخذه الاشارة والحركة وكان وضعها خاصة
عند ذلك كما اشار اليه من اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كان

منقسم فاذا وصل المتحرك الى ما فرض نهاية اقرب الحدين من المتحرك فلم ينقسم له اما ان يقف
يتحرك بعد الى الجهة او يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم
وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا اجزاء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد
غير منقسم فهو طرف من الامتداد وجهة للحركة فيجب الان ان نحرص على ان نتعلم كيف يتحدد
للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وسوف احوال الحركات الطبيعية ش يريد
بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان الماهية
فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية
وعلى الحقيقة طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة
وما في الكتاب ظ ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه و
حركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة
اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه و
قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب
ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون الى المقصد جهة واما الى الجهة ويعود القسمان الاولان في
الاجزاء ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذاً القسمة حاصرة
تنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك الشيء من
السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان
ان الامرين بينهما فرق والتقرير انما تشككت به عرضنا من في الغرض اما الفرق فلان
للمتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة ما بين حين يحصل ذاته بالحركة بل ما هو حيث هو جهة واكثر
منه بالحركة ولا يحصلها عند تمام الحركة حال الانتقال الى الوجود والعدم لم يكن وهي الحركة
واما الاخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لما وجدت لكان وجودها وجود ذي وضع
ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعلمه ما
ما بينوه هنا المعنى من الكلام ش الوهم هو الشك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتا
بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان الحركة
الاستحالية هي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس

بموجود فاذا انتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فانه هو تحصيل المقصود وهذا
هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل
بالحركة في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا الى اثبات
كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير مناسب ولذلك قال على ان الحق هو
الفرق النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية الاجسام
تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا
يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون
الى جهات تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل
اليمين والشمال وما يلينا وما يشبه ذلك فلننظر عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع
فلا يتبدل كيف كان ذلك اقول ش يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام
ذوات الجهة فيقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تفرض وتقوم
بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان
كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان
باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع
والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا
الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه
والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا
النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما
اذا لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب ما يمكن فرضها
في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل والجهات [illegible] وهذا
صحيح ثم قال التحديد بالبعض المتقدمين واما المضلعات فعنده جهاتها عدد حدود ما
النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة ومثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر

النقطة مثلا السطح جهات لانا نقول هو ان نسميه بخلاف ما نحن فيه فان الغرض ههنا
ان الجهة طرف الامتداد واصطلح السطح لا امتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح و
لنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست ينقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل
والى ما يتبدل وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار ما
كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس وهذه يتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل
كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه
تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض
يصير الجانب القوي ضعيفا او الضعيف قويا فيصير اليمين شمالا او الشمال يمينا وسكت عن القدام
والخلف والاول لغرض واقع وهذا لغرض واقع وقال ان الفوق والسفل يتبدلان بالفرض
ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام الشخص على طرفي قطر الارض يقتضي ان
ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يلي السماء وما يقابله
واقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك
يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من
قطر الارض هو يلي القدم بالطبع وفسر المص قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى
الجانب المشرقي منه يمينا والجانب المغربي شمالا لتشبيههما بالانسان الذي يسمى جانبه الذي
يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل
واليمين والشمال ولم يذكرهما ومما يشبههما ان اليمين والشمال يتبدلان بالفرض لان
الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فينا ايضا فيفسر قولنا ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربع الباقية
للفلك على وجه التشبيه المذكور فهو سطح سماته قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علو
والاخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع و
بالعرض قال فلنعد عما بالعرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور العرضية لا تنضبط
ثم من البين ان تعين وضع الجهة في خلا او ملا متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل
جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذا ان يتعين بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا

والمحدد الواحد من حيث هو واحد فانما يعرض منه حد واحد هو القرب وهو ما يليه وفي كل
امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اساس(?)
فالتحديد اذا اما ان يقع بجسم واحد من حيث هو كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحديد
بجسمين اما ان يكون واحدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين وان كان
احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك الثاني بالعرض وذلك لان المحيط
وحده يحدد طرفي امتدادات القرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بمركزه
سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يحدد به جهة القرب
ولا جهة البعد فلم يجب ان يحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا اصلا
ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى يمكن الالتزام يجب
ان يكون له معونة في نفس الجهة ويكون جسما ثانيا ويعود الكلام عنده في وضعه واعتبار
وضعه فليس ان نفس الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف
اتفق بل من حيث هو بحال الموجب لتحديد متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يحدد به الطرفين
ولم يتحدد به ما يقابله نفس التحديد مع محاذاة ما في الكتاب الى قوله فقد ثبت ان الجهة
وضع فالجهتان المتقابلتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء مختلف والاول محال لعدم
اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها وتكون الحدود فيها الا
وعن مثلية وكون جهتين بالطبع اشد مخصوصا فاذا الثاني حق وهو ان يكون ذلك بتعين
لشيء مختلف خارج ما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه
ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما
والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او من حيث هو واحد فهذه اقسام
اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان
هما طرفاه وذلك لوجوب ما هيته كما مر وكذلك الثاني بالطبع فانهما طرفا امتداد
فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد انما يحدد ما يليه بالقرب
فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم تعين ان يكون
المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل
لان التحديد بجسمين اما ان يكون على سبيل الاحاطة لاحدهما بالاخر او على سبيل التباين

متشابه خلا كان او ملا
او في شي ص

والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتداد من
بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا
القسم يرجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان
يكون لماسه فيبطل لان جسمين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا
يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يحدد
جهتين معا والثاني ان كل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة
منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس
باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فاذا الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد
من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع هو مؤثر في التحديد وهو اقتضى ان يكون
جسما ثالثا اوضح والكلام في وقوعه في بعض جهات ضدين دون بعض وعلى بعد معين
فيهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل واذا بطل هذا القسم ثبت
ان تحديد الجهتين بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث المحيط
وهي الحال الموجب لتحديد المتقابلين كما مر فاذا محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام
ذوات الجهة **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون في الموضع
الطبيعي متحدد الجهة له لانه اذا فارقه رجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان
يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا الفارق
او هو فقط وذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا الجسم او على هذا الجزء
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي
يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه
مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا
يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر
ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يحدد جهة موضعه الطبيعي لا حينئذ يتحدد عند وجوده فيه وعند ما
بل يكون تحدده بالحد حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع

ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد مستقلا في الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في
جهة طالبا للمفارقة وللمعاودة والجهة لم توجد بعد وهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة
لامتناع الانفكاك عنها فاذا الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم
على ما يتقدم او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والتقدم على المتقدم متقدم
وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على هذا
بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع وهذا ما في الكتاب فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات
لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة
في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا يمتنع ان لا يكون بعضها
طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو تمايز الجهات
بالطبع لا اثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات
الجهات التي هي مقاطع الامتدادات والى هذا السبب خصها بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوزها بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون العلة لاجل
كون ذات الجهة جسما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم اخر كما مر بيانه بل من
حيث هي ذوات الجهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع من
رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات
الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا باحد القسمين
واعلم انه لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة
هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر البعض في الفصل السادس الا الذي ذكر في النمط
السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود
ذوات الجهة فان تأخر وجود شيء عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والتالي
على الشيء منه فاذا عدم الخلاء يكون مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا
في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تنبيه** فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما محيطا
على الاطلاق ومحيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان
ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان نبين ان محدد الجهات

بيان سائر احواله فنقول في تعريف الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ
عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان وربما سمي بذلك السطح والوضع
يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احد المقولات وهو هيئة تعرض
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشيائه وضع غير ذلك الجسم المحاط
عنه او داخل فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه
الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر
هذا فنقول الاجسام منقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو
محاط فقط ومما ذكر ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن بحسب نسبة اجزائه
الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما
القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذ قد عرفت هذا فقد تبين
فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فلا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق فيكون
حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا
بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون له محاطه له وضع وموضع الا انه يجب ان لا يتحرك
موضعه لما بينا ان محدد الجهات لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده فوق
ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان القسم الثاني وجود يتحدد بالاول
موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق لانه ان كان للقسم
الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط
بما يحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات
الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيفما كان
وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما
قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي به يتحدد جهة
يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض به ونبه ان المحاط الذي له
له موضع يتحدد ويحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على محدود …

ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجب ان يصير محدد …
عن وضع لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذا المحدد الاول هو المحيط
المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به واما فيد وجود القسم
في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه اشارة الى ان وجوده
[illegible] يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تاكيد للتفصيل اليه
اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيجب ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان
وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع
قال الفاضل الشارح سبب التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف
في تحصيل حدي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر
عليه شكان احدهما انه انما يستقيم لو كان الاول مقدما على الثاني حتى يقال ان الجميع
بالجهة علينا هو مستقلنا ان العلة واحد منهما اقدم فانما مستند الى ما هو اقدم لكن
الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من المحوي والا لكان الحاوي
ممكنا لذاته فاذا لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك
الاعظم على تقدير في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لا بالنار مثلا اما ان تطلب
مقعر الاعظم على تقدير في الوجود او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكان النار في
ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار
قال ولاجل هذين التشكيكين يستعمل الشيخ في كلامه ولولا التشكيك الثاني لكان نسبة
التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك حكم
الشيخ واما انا فاقول هذا التشكيك الحكم سلكا لا اولوية واقول واما وجه تقدم
المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي بيان اخر واما التشكيك الثاني فليس بوارد اما
اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهلم جرا
ما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب مكانه
الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانا منتهيا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن
كما في العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب

من كون فلك القمر على تقعره الذي هو مكان النار ان يكون عند المحدد الفوق فانا
الاصل المذكور انا فرضنا متحركا مختارا على حيز النار و يصعد في فلك القمر نحكم
جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذا
ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب
الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق
بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد شكا في هذا الموضع ممكنا فان كان
للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسر بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد
بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ملحقه كفلك زحل ثم
يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة ويمكن ان يقتضي
ان يكون الثاني في محل السبح موضع الثاني ههنا لنا في المعنى فوق . ويكون الاول تام الخلق
ان يكون متقدما في رتبة الابداع . اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما
وهو بان يكون لا وساطة بينه وبين المبدا الاول ثم ذكر اولى ما بين سائر الاجسام
بينه واتم بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياجه
اليه في كون ذاته فلا يلزم اشكال الخلاء لذاته على ما سنذكر في النمط السادس و
الفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا
ولا بالعلية لما سيأتي فانه ليس محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون تقدمه بالطبع و
ان يكون متقدما اما بالشرف فانه اعظم او بالرتبة كما مر فوق . ويكون متشابه النسبة
وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا . المحدد الاول لا يجوز ان يكون مولفا من اجسام
مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جزء منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون
جهة يقتضي اسباب تلحق الجملة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على
محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة
بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي تحفظ الوضع نسبة متشابهة لانها
ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة
والبعيد بجهة البعيد وبعض اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك تقدم الجهة

على محدد سابق وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن المحدد للجهات مستدير
الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع
اقول . يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في صدر هذا النمط ان الطبيعة
قد تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فههنا نقول انها مبدا اول
لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وبالحركة
انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية والسكون ما يقابلها جميعا
ومعنى ما يعتد بهما ان تكون عند التحرك والسكون مقابلا لها بل هي فيه بشرط عدم الحائل
الملائم ووجوده ويراد بما يكون فيه ما يتحرك او يسكن بها وهو الجسم ويحترز به
عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن
النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانسان الا انها تكون
مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وبتوسط الميل من الطبيعة والجسم عند التحرك
لا تخرج عن كونها مبدا اولا لانه بمنزلة الالة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما
بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه من
الحركة ان لم يكن مانع والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا
عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني
بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه
يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تغاير الطبع الذي يعم الاجسام
حتى الفلك وربما يراد في هذا التعريف بقولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ تخصص
المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج
واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو النفس الفلكية ومبدا ما لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا ونعني ههنا الطبيعة واما العين
فقد ذكرنا انها مبدا التوجه من حيث هو عرض و فائدة هذا القيد ان الشيء
الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا و قابلا كالطبيب اذا عالج نفسه

فلا يستند العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان متغايرتان البتة
فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة
ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحداً لا ان الافعال الصادرة
عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تكون آثارها باعتبارات مختلفة كما ذكر في
هذا الفصل وزاد وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع اي لا يكون فيه مبادئ
اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان مثله
يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعاً شيئاً واحداً قوله والطبيعة
الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف
اقول ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل
والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما بين
في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئاً
واحداً على نهج واحد ولا يختلف مقتضاها باختلاف الاحوال الا اذا مانع منعها
عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء المختلفة هذا متعلق بقوله
الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئاً غير مختلف و
الفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لما احتمال ان يكون للبسيط قوى حيوانية تصدر
عنها افعال مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليست ذات قوى حيوانية
ولا تصدر عن الفلكية افعال مختلفة صح هذا الحكم واقول لو صح المذهب المذكور لبين
ما ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوى الحيوانية تصدر عنها افعال مختلفة ينتج مع كبرى
القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها افعال مختلفة ان القوى
الحيوانية ليست بطبيعة واحدة ومتى انتج مع صغرى القياس المذكور وهي قولنا
الجسم البسيط له طبيعة واحدة انتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوى حيوانية
اشارة انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن
له بد من موضع معين وشكل معين فاذاً في طباعه مبدأ استيجاب ذلك اقول
يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان في طبيعته ما يقتضي ذلك و
انما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه

وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يستعمل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن
الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض
الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير
غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً وشكلاً غير طبيعيين كالحرارة و
الاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما تقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فلما
تقتضيه الطبيعة الخاصة اعطاه اياهما وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين
وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل
الشارح على ذلك لانه مما تقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم
لا يختص بالجهات لتقرر له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب نسبة الاجزاء
فانه مما يعرض للجسم بهذا الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون
الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما علم
وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذاً الاوجه حمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال
فاذاً في طباعه مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود
سبب يقتضي ذلك المعروض والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفي هذا الموضع
لا يمكن ان يكون خارجاً عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجاً عنه ونفي الجسم
وحده غير منفك عن هذا العارض فاذاً السبب غير خارج ويكون اما امراً مشتركاً فيه
بين الاجسام كالصورة الجسمية او اموراً مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام
والاول يقتضي ان يكون مشتركاً للجميع في اقتضائه للوضع المعين وليس كذلك فاذاً هي
امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذاً في طباع الجسم شيء هو مبدأ
استيجاب ذلك الوضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم
يقل علة او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الوضع والشكل المعينين ربما
يزيلهما القسر كما ذكر لكن الجسم بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال

القسر ولو كان الطباع سببا لها او لوجوبها لزال عند زوالها لكن لما كان سببا
للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لما فوقه والبسيط مكان واحد
يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق
وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فلكل جسم مكان واحد فوقه لما فرغ من
ان كل جسم يقتضي موضعا معينا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل
وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا
واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكان جزء الا كذلك
والسبب الذي يقتضي تجزئه الممكن يقتضي تجزئه المكان فمكان الجزء من جنس مكان الكل
واما المركب فلا مكان يخصه في اصل الابداع لان التركيب لعرض بعد الابداع و
الحادث كان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه التركيب اذ لحصل يقتضي وجود
الخلا حالة الابداع وهو محال ولانه لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك
المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال ولانه لما كان التركيب لا يقتضي زيادة
في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذا المكان
المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر
وجه تعينها ونقول ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
اولا والثاني لا يخ اما ان يكون الاجزاء التي اكثرها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا
غالبة على الباقية وح يكون تلك الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون
فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب
المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا
فيه جزء غالب على الاطلاق ولا مع القيد بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون
ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي
بقاءه ثمة كالحديد الذي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض
النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزء من الارض والنار مثلا ان ركبا
على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع

عن ذلك واما ان ركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان
بالتماسك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب
فالرواية الاولى اصح لان على تقدير صدقه كان يجب ان يقول الغيه فحصل من جميع ذلك
انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركب وليس مركب كل واحد منها اما
الطبع او التركيب فحصل لكل جسم من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد واما حد
الغيبة المذكورة لدلالة الكلام عليه فقوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط
مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة لما فرغ من بيان تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي
لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد
في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع الحيوان
والكلام في ذلك يستدعي بسطا هو عن مباحث التركيب ابعد فلم قيل ان كان الاشكال
المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها
في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا
يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل لم على
ذلك ان يكون الاشكال كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا اسنادها الى
الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة متخصصة
عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل
ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها
زالت بالقسر ويبقى يبسها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء
ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة التي اقتضت
بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فقصدها ومالك الكيفية الحافظة
الشكل بل هو موكده لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية
صارت الكيفية حافظة للشكل القسري وهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض
واما عرض فكلنا وانها على الحالة الطبيعية من وجه وبقاؤها عليها من وجه ولقد عرض
الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع

للطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها
عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو عليه بسبب
الاجزاء الى الغير اصلا لا اطلاقا ولا تعيينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم
مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا انه كذلك ولو عورض
بان تمام الافلاك والعناصر التي يتركب منها المواليد والكواكب من الافلاك مع بساطتها
مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر
وبان القوى المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان
يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات متعددة بعدد البسائط
الذي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان
البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع البسائط الا
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان انه مجموع كرات والجواب عن
الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى
العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل الفاعلية
في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورته
الكمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاج كذلك لا يبعد
ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك البسيطة صورة كمالية تمنعه من ذلك الفلك
كي يختص بها مثل حلقة خارج المركز او التدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة
بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يتبع من الفلك الاول بتمامه او ببعضه متصوره بالصورة الاولى فقط
على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وكون
محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء محلها لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات
لان الحكم للشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة
الواحدة في المحل المتشابه يفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء
المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل هنا ليس هي الاجزاء افرادا بل المركب
الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة يفعل فعل بسائطها الا ان المجموع
على

واحد كيفيا لا اثار بحسب البسائط التي هي كالالات لها ليس عن فاعلين متساويين
للافعال قال الجسم في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يمكن ان يمنع
الا فيما يضعف فيه ذلك وفي بعض النسخ وان يمكن ان يمنع الا فيما يضعف ذلك
يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم
انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه اليه ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء
لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد
يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى
او باكثر فيكون ابطأ منها فاذا الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من
السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما
يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سريع بالقياس الى شيء بعينه هو بطيء بالقياس
الى الاخر ولما كانت الحركة ممتنع الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ
الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف وكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم
الاولوية فاقتضت ولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في
الكم اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني اندماج الاجزاء
واتساقها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عن حال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه
وذلك الامر هو الميل ثم ادعى تخصيص الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة القسرية
الممانع وهو صريح عدم الحركة كما يجد الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه تحت
الماء وكما يجد من الحجر اذا اسكنه في الهواء والشيخ الى وجوده بقوله الجسم في
حركته ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله
ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يمكن ان يمنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى
فيكون قوله وان يمكن ان يمنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم
الحركة وذلك مما يدل على مغايرته بحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى
انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه بالقسر

غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود اسخانه ابطال الحرارة العرضية التي
يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول قوله لما كان الميل
هو السبب القريب للحركة توجه ما كان منقسما الى اقسام فمنه ما يحدث عن طباع
المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل
النبات عند نبته من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه
ما يحدث من اثر قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس واما تخلخل
الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وعرضها والحالة في
الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى
بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا و
عدم امتناع الحالة في يكون بالاسباب الخارجة وذلك كون الاضعف اكثر امتناعا اما
لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله
الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب
القريب للحركة وكان الممتنع ان يتحرك الجسم بحركتين مختلفتين معا بالذات الا الحركة الى
بعض توجها الى مقصدها وبلزومه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان
المختلفتان جائز منهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا وممتنع ان يقتضي
الشيء شيئا وعدمه معا وكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل
بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص
في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر
يحمله انسان فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات ويخرق به الهواء وهو ميله بالعرض
الذي هو للانسان بالذات واذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري بتمام
السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة يحدث
ميل قسري ويبطل الطبيعي ثم يلحقه الموانع الخارجية والطبيعة معا فيفنيه قليلا قليلا
ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في
الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيسعى الجسم عدم الميل ثم تجدد
الطبيعة ميلها مستعينا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف

فيكون الاثر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات
المتضادة وان تعذر ذلك فيقول الشيخ قوله وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي
والنفساني قوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري قوله
فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود اسخانه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين
وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما نشاهد في الحجر المرمي حالتي
صعوده وهبوطه ويمثل ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها
الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا
متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة العرضية والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه
ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما
وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابدا ذا حال متوسط من الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل
الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة يعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل
القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة الماء عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة
حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل
الطبيعة ما دام في الجسم معاوقا للحجر عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل
غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحمل ليندفع
الاشكال الذي يورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان
يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حجر يتجاذبه طرفاه نفسين
متساويين معا قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة بنحو خاص الطبع لما كانت
الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوجه الى الفوق وهو الخفة واما الى
السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون تحركاتها
وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه
انما يميل اليه بطبعه لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان
الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة ويجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون
بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن ميله عنه فاذا س

عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع البتة وهو على الارض
فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا لاحتاج من
في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم
فالحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا عنها ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس من
مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع بجسمه عن قبول الميل القسري فكانت
الحركة بالميل القسري اقصر وابطا لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره بين امتناع اجتماعهما
حال الطبيعي منهما اراد ان يشرح حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي
المذكور ليبنى ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله فكانت الحركة بالميل القسري اقصر وابطا
الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اقول الجسم الذي لا يميل ميلا بالقوة ولا
بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يحركه وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان
مسافة وليتحرك مثلا في تلك المسافة اخر فيه ميل ما ومانعه ما فيلزم ان يتحرك في زمان اكثر
وليكن ميل اضعف من ذلك الميل بحيث في مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة
نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان
عديم الميل يتحرك قسرا مثل مسافته فيكون حركتا متساويين ذي ممانع فيه وعديم
ممانع فيه متساويتين في الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال فتبين بان الجسم القابل للحركة
القسرية لا بد ان يكون فيه مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها
من ان تقطع مسافة في زمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول لو تساوت اثنتان كل واحدة
من الثلثة واختلفنا الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل
ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في
زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان اطول فيكون
نسبة السريع الى البطيء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان
يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السريع الى البطيء
المسافة القصيرة الى الطويلة وبين ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء

السرعة ونقائصها بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا
من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان
توجد الا على حد ما منهما فهي بغير ذلك غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية بحدود النفس حالها من السرعة والبطؤ بحسب
الغاية الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير
النفسانية التي تسمى طبيعية او قسرية فيحتاج الى اعتبار حالها لكنا نقول اولا ليس يعرف بالملا
وغيرها ما هي بحسب ذاتها لا يحصل في غير زمان لو امكن فان لم يكن كذلك فاحتاجت الى ما يحدد
ميلا تقتضيها وحالا تقتضيها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين المحرك وغيره فيما يصدر
عنها وذلك لان الطبيعة لا تقتضي فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما
ان يكون لا يمنع الاتم بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يختص الميل
وما يتبعه اعني الحد الذي كونه من السرعة والبطؤ يكون لشيء اخر الخارج عن المحرك او غير خارج
وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف ما يتحرك فيه كالهواء و
الماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج ذاته فهو لا يمكن ان يفارق الحركة الطبيعية لان
ذاتا لشيء لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي فاذا يلزم من ارتفاع معاوق
المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة
ولاجل ذلك استدل الحكماء بلحوق ما بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيتبين
امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في
الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وقد سلفنا منه ووجه الاستدلال انه في المتحركين
الاختلاف في المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة
بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فهما على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا
ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة ما يقطعها
فيكون لا محالة في زمان اكثر وبالثاني معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة

في زمان مساو لزمان عدم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها
الا ان يحصل حركة عدم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا ممتنع لما مر وهذا البرهان
مما اعتمد عليه في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات
البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا و
بسبب المعاوقة زمانا فيستجمعهما واجب المعاوقة ويخص احدهما فاقل زمان فاذا
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بحسب اختلافه وما يجب من ذلك اليه ولا يلزم من ذلك الخلف ولا الحكم المذكور
واقول انه كان المعاوقة باثار حال الحركة في السرعة والبطء كما قرره فهذا الاعتراض غير
وارد لان الحركة بنفسها منفردة عن تلك الحال لا تستدعي زمانا لانها لا توجد اصلا فضلا
عن ان تستدعي شيئا كما مر وان لم يكن المعاوقة باثارها فالحركة لا تستحق زمانا معينا لانها
مع كل واحد من السرعة والبطء تستحق زمانا آخر مما جاوز بعضها الازمنة المفروضة
في الطول اللهم الا ان يفرض الحركة متحددة على وجه يكون زمانها اقل من الازمنة المفروضة
وحصل المعاوقة امرا طاريا عليها بعد يعتبر بهما وتحدثهما وح يكون للاعتراض وارد على
ما ذكر ولكن يلزم منه التزام القول بالجزء الذي لا يتجزى ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة
في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان
فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق للدافع مسافة ما في زمان ما وليتحرك مثلا
في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم
فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن تلك الحركة مسافة
اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعدم الميل لانه يجب ان يكون الزمان
يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف فيكون في
مثل زمان عدم الميل يتحرك مثل مسافة لانه وجب ان يكون نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة ولما كان بسبب الزمان فيستحيل بهذا عرض الفاضل الشارح
ونعكس بان نسبة الاثر الضعيف الى الاثر القوي يجب ان يكون كنسبتيهما قال فان قيل فوى الجسم
ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوى المؤثرة انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها
بل ينعدم عند التجزية واقول فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل

ايضا على احتياج القوى الطبيعية اليه وعاد ما ذكروه بعينه ثم قال فيلزم منه ان يكون في
الاجسام الطبيعية مبدأ ان الميلين مختلفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معا وقة
القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون
في الفلك ايضا معاوق لانه يتحرك في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى
الجسمانية ما يحل في مواد متصلة وينقسم بانقسامها ويتساوى الكل والجزء فيها وهي كالصور
والطبائع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوى الحيوانية فان الجزء
من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض الممنوع عن الثاني
الصغير غير وارد لانه بسبب مانع خارج وقد اشترط في الغرض ان يكون عدم الموانع الخارجة
وعن الثاني بانهما بالحكم باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان
يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل صرح في الطبيعية كما مر وهو هناك من خارجه فان معاوقة
القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام
واما في الفلكيات فلا يلزم بها ذلك لما بينا من الفرق تذكير يجب ان يذكر ههنا انه ليس زمان
لا ينقسم حتى يجوز ان لا يقع فيه حركة ما لا ميل ولا له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمانا
لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وح ان كان حركة
عديم الميل واقعة وفيه حركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تم هذه الحجة لانها مبنية على
التناسب وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم لا يلزم ان يكون له وضع او موضع
من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او امر له من اسباب
خارجة لا يتعرى عن مقاومتها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير
لها بالتخصص انطباعا مادون مكان الآخر بسبب غير ذاتها وان كان عموم من ذاتها لا تنفك
مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا وكذلك فيما عن هذا المكان
مطلقا وان لم يكن له طبيعيا لا تنفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل جسم فقد يمكن فرضه بريا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او
وجوده فافرض ان كل جسم كذلك وانظر هل يجب له وضع وشكل واما الحدوث فانه ليس يخص
ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا استحقاقا اوجه ما من طبيعة او لداع مخصص
له اولا ثانيا فان كان لا استحقاق عن ذلك ذلك وان كان لداع عرض غير الاستحقاق وهو احد

اللواحق الغير المقتضية وقد يعرضان ساعن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب
ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة ، فقد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا
معينا ومن هذا الوهم تشكك في ذلك وانما اخر الى هنا التوضيح لانه لما ذكر استيجاب الجسم
للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا وذكر الميل بعينه ثم لما فرغ من ذلك
عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقرير بحسب ما في الكتاب ان يقال للشيخ لان يكون
فان كل جسم في الحقيقة لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى
المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد الشكل
لفظه لو لانه يعم الاجسام كلها قالوا وذلك لان من الجائز تخصيص محدث الاجسام كل جسم
في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاسباب خارجة اتفاقية لا بمقتضى
الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك
المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق
ثم لم ينتقل بعد الحدوث عما اتصل بها الا بسبب ادى عما كان عليه الى موضع او شكل
خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان تصير مكانها الجزئي مخصصا
بطبعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض في جهتها
في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بعونه فانها لا انها لو لم تكن قابلة للفصل هذا
لما امكن انفصالها ان بعضها من الارض ثم ان ذلك لا يدل مع اختلاف احوالها الا لاستلزام غير مكان
طبيعي جزئي مخصص بها الا بحسب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان وما
عين كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه بحسب
الاستحقاق المذكور مطلقا بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم
والتنبيه على الجواب بان كل شيء عندك يمكن فرضه منفردا عن كل ما يجعله في حال بحسب تقرر
او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه يجب محتاجا الى وضع معين وشكل معين
ويلزم ان يكون الحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا
ومساعدا للتشكك ولما قال لكل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف
باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وقد فهم بالذكر الاول ان الامكان
اذ يقع التشكك به اكثر فانه ان يخص الجسم بمكانه وقد كان الا التشكك يرجح الجسم مكان

يرجح البعض للامكنة والاشكال لا دون غيره لا بمقتضى طبيعة واما الى المحدث كما مر لمخصص ولكان
غيرها كالاتفاق والاول هو الحق والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشار هنا بقطع النظر
عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند
الى سبب غريب يتقدم وجوده ولا يفطن له فينسب الى الاتفاق وسيتعلم ان كل ممكن فله سبب
اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصول ما عليها من الامور الامكانية ولعلل
جاعلة ويقبل التبدل عنها من طباعه الاملائم واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل ، الجسم لا يجب ما يجب بحسب طبعه لو لا
بل يمكن والواجب بحسب الطبع لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجب انما يحصل للجسم بحسب
علل جاعلة تقتضيها وكذلك الاحوال القابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طبائع الجسم وليست
مقابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت ثابتة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع
والوضع امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع
والوضع فكان في ذلك الجسم ميل لعيد بالطبع النجاة الى كونه واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجبة بدل تقتضيها للوصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا و
الوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فانتقاله عنه ممكن وهذا اصل يعتمد في نفسه و
عليه ما يتلو اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تعرض اولى بما هو عليه
الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا للشيء منها فهي بعده والنقلة عنها
جائز فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما تجويزها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك
على سبيل الاستدارة ففيه ميل مستدير ، يريد ان يبين ان فيه ميلا مستديرا بمحدد الجهات فقال
ليس بعض اجزائه التي تعرض لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات
اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو
الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى الحشو الداخل فيه وهو محاذاتها له والجهات هنا و
انما تعرض من باينه عن بعض اذ ليس لو لحظ طباعه فهي بعد لما مضى والنقلة عنها جائز في
طباعها واجبة هي الحركة المستديرة لا المستقيمة واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم
يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يصدر عنه الحركة المستقيمة

من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب فيمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم
يدل لا على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة فان الشيخ لم يتعرض لذلك
في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد في هذا المبحث نفسه
وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا
ما لا يصح عليه الانحلال لا يكون مركبا فاضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة
لتشابه اجزائه في تمام الجسم ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه مبدا ميل مستدير واعترض على
ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما بحسب حصول الاستعداد التام
والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان امكان احتراق العقل لا يقتضي حصول الاحتراق
فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا
بان العناصر بسيطة فاذا يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يتركب
الفلك عليها كالكواكب والاجزاء التي لا تدور عليها لا تتشابه فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة على
الاستدارة لزم صحة حركة تحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد على
البعض الاخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يحل ما يتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول
ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان ذلك الامكان مع قطع النظر عن الموانع
الغريبة يكفي في صحة التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس
فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولذلك كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة واما الخصم
الموانع فمتعين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلث حركات حركة من المركز وحركة على المركز وحركة
اليه والميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص
احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائر ما يمكن ان يكون بحسب مخصص
عائد الى المحرك اذا المحرك بسيط وهذا الحكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل
ولا ما يجوز تحركا على وضع وهذا الحكم بوجود المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص يوجب
ان يكون ما نعلمه من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد
تنبيه واعلم ان هذا التبدل المكمن ليس يكون بحسب تبدل حال نسب الاجزاء بعضها الى
بعض بحسب نسبتها الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم او لا يس

ما يتحدد جهة ووضعه بجدد من خارج محيط بمعنى ان يكون بحسب جسم من داخل معناه ما ذكرنا
مرارا وهو الوضع المتبدل باي معنى هو تنبيه واعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
فان يكون الساكن والمتحرك فيجب ان يكون عنده ساكن تبدل نسبة محدد الجهات يكون عنده
المتحرك لفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق و
كذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يخالفها في شيء من الحركة او في جهة
او المركز اما اذا اتفقا في الجميع فلا يكون عنه الساكن كالارض على تقدير كون المحدد
متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد
الجهات فاذا تبدل النسبة الى جسم متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند
ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى
جسم اخر يكون عنه وبعده مكان لا استحقاقا وكل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين
خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لها بحسبها اقتضى
مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان الجسم قبل
لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه وهو جوهر يكون هذا المكان بالطبع قابل
للنقل عن مكانه وهو ما فيه ميل مستقيم وكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم يريد بيان
ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدا الميل مستقيم والكون والفساد زوال
صورة وحصول اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة يجيء
بيان ان ابدلهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل
الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر فكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته
النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا على ما مر
المستدرك من هذا المط ومن في الاجسام المنتقلة الهيولى المختلفة فان البسيط
يكون لها في المكان الطبيعي او نحو الوضع المطابق ملازمة المكان الطبيعي والكلي على الوجه
فبيان هذا المسند بان يقال الطبائع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مخالفة شيئا واحدا
الشيخ عرض بذلك في قوله لا استحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين
خارجا عن الاخر ويعود الى تقرير هذا المط فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة
الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل في مكانها الطبيعي وهي المسئلة الاولى

يلزم ان لا يقتضي طبيعة المكان ميلا مستقيما نحو مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني
يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى المناسبة
غريبا اذ ما الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه عن مكانه بالقسر
حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره
للنقل عن مكانه ويلزم من ذلك ان يكون ذو ميل مستقيم والا لكيف يخرج عنه واما ما
نحو متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم ينقل فهذا التمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص
لم ينقل بل انتقل قبل كونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه
مبدا ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون الصيق
الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لزوم عينه ان يقع خارج مكانه فان
اللصيق ليس هو المكان بل الحاوي **الوهم** هو ان يقال انه او جسم الاشكال على كائن
وفاسد وذلك ليس بواجب لان المتكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال
وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء
من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل
والتنبيه على الجواب بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان مجاور لمكان الملصوق و
مجاور الشيء غيره ونوعه لم يكن في ذلك المكان فاذا انتقل اليه وجب ويحقق ذلك
بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مردده والبيان المذكور
بعينه عليها عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في
طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان انه
المحدد للجهات لا يقبل المفارقة عن موضوعه الطبيعي فلا ميل مستقيما فيه فهو ما وجوده عن
صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم يستند اليه او يفسد الى جسم يكون عنه بل لان
كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة
في الجوهر كستحيل الماء المودي الى فساده هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما
كلية والاخرى جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير
ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي الحركة
المستقيمة وصرفا عنه اي المستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه

٧٠

لا يقتضي ان يتحرك وعن عنه بعينه لخص بهذا الموضع وهو
قوله لان الطبيعة الواحدة

ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله
فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند
الحالة وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادهما لا بحسب اعتبارين
فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون الحقيقة شيء واحد بعينه الطبيعة
الواحدة وذلك لان الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فيه فذلك الاستدعاء
يستلزم حركة تحصيله وان كان حاصلا فهي بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم
حركة فهو ايضا ليس شيئا اخر غير ما اقتضاه اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر
مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي انه لا يوجد احدهما مستلزما عن الاخر وقد يوجد معه
في الاكثر مكان طبيعي بطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي
يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك لا يستند احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف
الاخرى فاذا ليس مبدا وهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل
مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم
والثاني انه لا يقبل المفارقة عن موضعه ولفظة انه في قوله وقد بان انه يدل على ان
الاستدلال بهذا الطريق يستدل ثاني وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى
ان المحدد للجهات يجب ان يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل
التكوين عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء اخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون و
الفساد عليه قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والغاية فيه ان الكون والفساد
قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء اعني على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعد فبين الشيخ ان هذا الكون
انه لا يمتنع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع على المحدد
بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة
الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظ هذا
قوله لا ميل مستقيم فيه الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع
الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا تتم
الا بحركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله لا ينمو فان النماء هو الازدياد

فان النماء الطبيعي هو الازدياد في الجسم بسبب دخول الغذاء فيه بما يتشبه به بالفعل فيه والذبول
ضده وكذا التخلخل والتكاثف فانهما يستلزمان خروج الجسم عن مكانه او تحليته عن
بعضه الحاصل انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ايضا من
بقوله استحالة توجد في الجوهر كيستحيل الماء الموردي الى الفساد وكونه هو ان هذه الاول
سائر الاستحالات ما لا يقاس عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يثبت امتناع الحركة
المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك فاعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
في كلامه بالعرض والغرض من ايراده هنا المسائل المثبتة على ان محدد الجهات لا يجوز عليه
من اصناف الحركات شيء الا الحركة الوضعية ويستبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة
اقدم من الحركة في الجوهر التي هي الكون والفساد بحسب الصور النوعية والحركة
والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف
لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم امتناع وجود كل واحد من تلك وقد تبين من قبل
ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذا صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية
المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة بانه لا يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات
وانما لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التي قبلنا تجد فيها قوى وهيئات نحو الفعل مثل
الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة لما تكلم على الاجسام الخالية
والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بما يصلح احوال الكيفيات الاربع
التي يفعل وينفعل بها الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل المحسوسات
ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس
والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله تجد فيها اي تدرك بالاعتبار و
الاستقراء وقوله قوى وهيئات نحو الفعل فالقوى قد يراد بها مبادي التغيرات وهي بحسب
ذلك تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد هاهنا الكيفيات وهيئات نحو الفعل هو ان يكون من
معدة للفعل فان الفاعل بها يبقى موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها
موضوعها مبدا التاثير في شيء اخر وهذه مبادي التغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها
موضوعها مبدا الانفعال عن شيء اخر فهي مبادي التغير والحرارة والبرودة كيفيتان من شانهما
وقال العلماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات

وتسمى المحدثات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان يفعل بخلاف
هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب الى ان المحسوسات لا يجوز تعريفها
بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها
لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها فائدة الاحساس بها وذلك هو
الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال
تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة
كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل
قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية
ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تاثير القوى النفسانية وكان هذه الكيفيات
فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المفضية الى النفوذ واللطف وان التخدير
ما يفعل بفرط البرودة المفضية الى جمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما
بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنسوبة الى الحرارة والبرودة في بابهما القياس بهما ما يشبههما
عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة
والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما يحدث من تاثير الحار والبارد
والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة
بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يحصى حصرها ولكن
لم يتعرض الشيخ لها لكونها جميعا فعليات للانفعال بها ما هو الذوق والشم عنها والتاثير
في طبائع الممتزجات تخصيص اسناد الجمع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم
وروائح كثيرة ولم يقل مثل الطعوم والروائح لان البعض من الطعوم لا يحس بتاثيرها في الذوق
وقيد الروائح بالكثرة لانها غير محصورة قوله وقوى وهيئات نحو الانفعال السريع او البطيء
مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والملاسة
اقول قسم الانفعال الى السريع والبطيء ليدخل ما يشكل في الصلابة وامثالها
اسندها الى الانفعال لانها ليست مما انفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بها
والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل و
اليبوسة ما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكره ولا يعرف الحرارة

والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يعبرون عن الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب
على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث
بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم
كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل
ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولكن امر
بالتامل ولا يستقل بايراد البيانات القياسية والماهيات الاعتبارية واما اللين
فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه
من اليبوسة والصلابة ما يقابلها قال الفاضل الشارح قيل اللين هو الذي يتغير سطحه الى الداخل
سهلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار
وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول
عدم الانغمار والثاني بقاء التشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء
المنفوخ في الزق مقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال
ويرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون بهما الجسم مستعدا للانفعال
وعدمه على الشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذا لا
فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث انهما الى الكيفيات
الملموسة والصلابة واللين لا تنسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية و
الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكرهما مع ما في تفسيرهما
يتعلق بهما لعنه يصعب جمعهما واما الرطوبة واليبوسة فاعرفهما لكونهما محسوستين
بل لكون معنى الفاظهما لا يمنع الاشتباه بينهما وما يجري مجريهما وقد صرح الشيخ في الشفاء
بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية و
انها انما يفسر بها على ضرب من التجوز فان اسم الشيء الذي يتركب من نوعه لا يطلق على
بعض اجزاء نوعه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود الحركة والتشكل
غير الاستعداد المفقود عنها فاذا يكون اللين عند الشيخ على ما اعترف به هذا الفاضل
مجموع امور يكون الرطوبة احدها لا الرطوبة وحدها واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية

التمام على السيال وعدم التفرق
بسهولة غير مستعد لقبول التفرق
والانفصال بسهولة فمعنى اللين عند
الشيخ ليس من معنى الرطوبة على ما
ذكر هذا الفاضل الشارح

يقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء به يمتد متصلا ويجد منه شدة استرخاء
الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة احتمال لما يقابلهما وقال ومنه
الاربعة منهي الى الرطوبة واليبوسة ومما يستقيما ان يكون الشيء معدا نحو افعال لما قوله
ما اذا فتشت وانعمت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة
والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد واعني بهذا
انك تجد في كل بابين منها اذا اعتبرت اجساما توجد عديمة الجنسين مثل عديم اللون فيه ولا
رائحة ولا طعم او وجدتها متميزة الى الحرارة والبرودة مثل البيع والخنثى وكذلك الحال في
الهيئات المعدة للانفعال فان التفتيش يدرج اجسام العالم التي لديها رطوبة او يبوسة لانها
اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها او تركها للتشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب
فيكون يابسة واما الذي لا يكون ذلك فيها اصلا فخلو منها من الاجسام وما سواها بالنسبة الى
فقد تعرى عن كل جسم جسم او تنتهي الى ما بين اسماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك قوله الاجسام العنصرية قد تعرى عن الكيفيات البصرية والسمعية والشمية والذوقية
والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما
كالماء والهواء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذا كل واحد من هذه الحواس
لا يدرك المتوسط الذي يتوسط له بل لا يكون خاليا عما يدركه وتلك الاجسام لا تعرى عن
الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وانما قد يعرى الحيوان عن تلك الحواس ولا تعرى عن اللمس ولذلك
سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقضيان بانها لا تعرى عن جنسين
من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة
واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية انما لا تعرى هذه الاجسام عنها اما
ان يعرى عنها لا اعتبارا الى من بين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي
التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وتنفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والتناسخ
الكائنات الظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا فهو الفلكيات تنبيه
فالجسم البالغ في الحرارة بطبيعته هو النار والبالغ في البرودة بطبيعته هو الماء والبالغ في الكثافة
هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض ش: اراد ان يشير الى العناصر الاربعة ونعتها ولما كان
لها ان يكون بها احيانا طبيعية اعتبارات ثم انها اسطقسات المركبات وهنا انها اركان

يحصل بنضدهما عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب
سهما من الفعل والانفعال اللذين بهما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار
الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها الطبيعية وما يجري مجراها ويستدل بذلك على
وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ
ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بعد الفعل والجسم الشديد
الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانفعال
الارض فيقول في تقريره فظاهر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما
والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات
سهو ولكن لما كان انتساب بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة
واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المرتضى عنه في هذا الموضع بيان الكلام
على المشاهد والاحكام التي لا يرتفع الا على التعقل في الجملة اقتصر على الاستدلال بها لان
فيه من هذه الكيفيات وانا احد المعنيان في الجسمين اللذين هما اشد تغايرا من الجميع اعني
النار والماء اظهر والانفعاليات في الباقيين اظهر ميز بينها باسناد كل واحد من
الباقي وبدا بالنار فيه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية يشتد ويضعف لا
يقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة
النوعية واورد الصفة في صيغة تدل على سلوك طرفيها ليعلم ان هذا القول يميز النار
سواها وعرفها ايضا وكذلك في الامثلة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان و
لوقوع التشارع في مفهوم الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنه واحد قال الفاضل الشارح
وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة
الماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب احد الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة
فان ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه هاهنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم
الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس لو قال ومن الكلام
ليس للاختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في جوهرها لا تكون في
الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود الفحم المسخن والماء الغالي لها وعدم الموانع
م قال السخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات

من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لنفوذه
الى المسام والصفاقة بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
به اشد واما السيلان فان كان هو البلة فالماء هو الماء الاخير وان كان هو سهولة التشكل
والمانع هو البلة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق فهو اسهل
تشكلا لا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الاحكام و
ان الحار الحرام في النظر الاول هو النار وابرد ما هو الماء واشد سيلانه هو الماء ولم
في ذلك من نازعه الا القياس واستدلال وذلك باب اخر اعرض عنه هاهنا والمثبت للقول في
الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف
لا فرغ من تعيين العناصر بالكيفيات الاربع الظاهرة وتعبيها اراد اتصافها بالكيفيات
الخفية اتم وهي بعينه حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار ورطوبة الماء فذكر
وادعى الترتيب المذكور فابتدأ بذكر حرارة الهواء وانما قال بالقياس الى الماء حار ولم يقل
انه حار مطلقا لانه ليس بالقياس الى النار حارا اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يكن
الا بقولها بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء
بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف اي يتخلخل ويتشابه به في الحس ويتصاعد في جو الهواء
هو الان ذلك لا يكون بسببها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه
الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة بالتجربة
فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن
من الماء لم يكن اخف والطف لكنه الطف واخف فهو اسخن قوله والارض اذا تخلخلت
ولم يسخن بعلة برد قوله ومثال استدلال على برودة الارض وهو ان العلة السخنة
اشبه العلوية ثم السخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله وانا اجد النار
فارقتها السخونة تكون منها اجسام صلبة ارضية تعدها السحاب الصاعق بريدا سابقا
يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة بانها على ما قال هي ناشئة من اجسام نارية
فارقتها السخونة وصارت لا تتشبه البرودة على جوهرها اسكانها وفيه نظر لانه قد
في بعض الهواء انها تتولد من الابخرة والادخنة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب و
الدخان هو المتخلخل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتخلخل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار

اكتسب حرارة فيتصاعد لاجلها وخالطنا الهواء ومنها الظهر قوله في الصاعقة فايدة
الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر
تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف لكن مادتها الادخنة ولا يخفى
الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله فهذه مختلفة الصور الاربعة ولذلك لا يستقر
النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه
الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه
الا شيء واحد واختلاف الآثار دليل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيد هذا بحجة اخرى ما
اقتضاؤها للامكنة المخالفة على استشهادها الى اختلاف الصور وهو ليس هذا الاختلاف
في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان الطريق الا
به على ذلك واضحا واما اثبات اقتضائها للامكنة المخالفة باختلاف قواها الطبيعية لان
الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلال على اختلاف الامكنة والمراد جانب من العناصر
المجاورين يكون سببه لكن الشيخ اقتصر منها على بيانه من صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء
وصعود الهواء من حيز الماء ومعنى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما
ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي
يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان العائق مع ذلك ينقص حجما
فينتقص مقاومة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر
تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط الماء اياه بحجمه وثقله لا الطبع
كذا ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد وكذلك يكون في
الحركات الاخر لما كانت الحجة الجيدة في الفصل المتقدم المشتمل على الاستدلال باختلاف
على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وتكلم فيه لاني جزئيات العناصر
دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل
المجذبة بما يتحرك اليها او يدفع ما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال فالذي
ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسري بخلافها وذلك لان الاكبر
اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مقاومة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر
يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي

من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه بحجمه وثقله اياه لان قوما ذهبوا الى ان
العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل اسبق للاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق و
لذلك يطفو الاخف فوقه فاحتج عليهم بشيء من ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما
كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر تنبيه
وكذلك قد يرد الانا بالجمد من كثرة ندى من الهواء كلا لعطشه اى حيث والكون
ليس الا في موضع للرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح وهو اذا اشد
استحالة وكذلك قد يكون صحوا في قلل الجبال فيغشيها البرد وهو لما يرتفع سحابا لم
الهباء في موضع اخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم يرى فكذلك السحاب قد يهبط بانجماد بعضه
ثم يعود يريد بيان الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى
فيقول تغيرات الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع
في آن ويسمى فسادا او كونا كاملا وتغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف
ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين بفساد احدهما ويكون الاخر و
كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من
الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة
لكن الواقع منها والاكثر ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الطرف
لا يكون من الاطراف الابعد كونها او سلطا على ان لا يكون الهواء من الارض الابعد
كونها وح يكون ذلك الكون مركبا من كونين متعاقبين والعناصر المتجاورة يقع بينها
ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء
والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذا
الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية مركب من بسيطين وهي تكون
الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما
تكون الارض من النار وبالعكس فالشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان
الكون والفساد فيهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون
الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهودا اكثر المشاهد فان انفصال
لا يخرج عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها واستعاضها بسببه ذلك ظاهر فان قيل

البخار يشتمل على اجزاء مائية فلما نم وعلى اجزاء هوائية انتم لم يكن فيما ان الهواء لا
يستحيل الى الماء بل هو شيء وانفصلت بالغليان وغيره فلسهم هذا النوع لم ابد
الشيخ واتم بين نوع واحد من النوعين المعاكسين كفى في ابانة كون الهوى
مشتركه وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الاوضاح
على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى
الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله وقد يبرد الاناء بالجمد فيركبه
ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المط
واما ان لا يكون منه بل مما يجتمع من الهواء المطيف به على ما نسب اليه منكروا الكون والفساد
بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخل والاول يبطل لان الهواء
المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء
المائية ان كانت باقية فقد تصاعد بحملة المفرط حرارة هوائية ولا سيما بمجاورة الاناء
وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد الشيئين اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث
الندى بعد مسحه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء
الاولى واما انتقاصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها وايما اخفى ان
حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير
ان يجمع الاجزاء التي يكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك
الاجزاء المتفرقة مع حيث حرارة الهواء اياها لا يمكن ان يخرق حجم كثير من الهواء ولكن
الوجود بخلاف جميع ذلك لا ما نحن بصدده الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط
ان يمسح من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من البرد واشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما مسحته عاد اي حدث وقيل على ذلك ان الكاس يرشح الماء مستقبل
لمسامه الهواء المحيط بالاناء من جانبه بحيث كلما ذلك الهواء ماء ولا يمكن ان يسيل الماء
ويتصل به مسام الكاس ويصير ثقيلا الا ان يجري الماء جريانه الحالي فليس كذلك وعلم
انه حدث من اجزاء مائية قليلة العدد واجيب عنه بان جرم الاناء الصلابة لا تكتسب بالكسب
القريب سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا لاح عليه الغير المكيفة
كيفية بها فوق ما يستدعي كثرة غيره ولذلك ربما يوجد الا واني الرصاصية المشتملة على الماء البارد

الحال اسخن من تلك المائيات فالاناء المذكور يشتد برده فيبرد الهواء المطيف
به ولما السريع يكيف بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودة السريع لك
سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء الماء الذي يخرج منه وانفصل الهواء بالسطح
عاد الى فساده والثاني وهو ان يكون الندى يترشح مما في داخله الاناء وهو اتم يبطل
لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بسبب وجود الجمد الذي
لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم
بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار
الشيخ الى ذلك الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فقد لقوله على انه لا يمنع
وجود الندى على الرشح بل يمنع اختصاصه بكونه في الرشح فان منه الصيف يعين منه
الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح اتم بل ينبغي ان يكون
الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك الثم
بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صح
بالشيء وقال الهواء انما صار هواء استحاله ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل
الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا
انعقاد بخار صعد اليه ثم يزول ذلك السحاب بحيث يعود الصحو ثم يولد مرة اخرى
وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحوا في قلل الجبال اصرت اصر هواها الى قوله ثم يعود
ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات
والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل
الساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الاوضاح الاول ولعل المحصل الشارح
على ذلك بان تبريد الاناء الهواء ليس بالعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في جميع الشتاء في
الموضع الذي يخفى الشمس عنها سنة الشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء واتم لو
كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو
ابرد من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برده
هو ولا انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع ابا ما عن ذلك اي شيء هو واذا

لم يدع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمها النقض لعدم الكون و
الفساد عند حصول البرودة مثلا انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بسبب هذه
ما يقتضي حصوله فيها فسند ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا من جملته البرودة مثلا فاذا حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد
فالحكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل
ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار
لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار والمصير ون
النار هواء فقط لان الشعل الموقدة تصير في الهواء على ما شاهد ولا يبقى لها اثر
محسوس ولذلك لم يذكره الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار
بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها
الهواء الجديد كما يشاهد من زاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها
سيالة يعرف ذلك الحيل كما قد تجمد مياه جارية لسرعة حجارا صلدة فهذه الاربعة
قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة ومنهما الازدواج وهو بين الماء
والارض وبدا بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصعيدها املاحا اما بالاحراق
او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما اشار في الاجزاء
الارضية البدنية المجوفة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة
بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر الشيخ ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية
لسرعة حجارا صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها عن
منابعها وانما ذكر هنا العكس بلا فصل نظرا لانه ادنى وجودا بالقياس اليها ولم يستأنف
له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطالب من الجميع وهو قوله فهذه الاربعة
قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة هنا غير المصطلح عليها اعني الحركة
الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اصفه قد يجيبه بعض اصحابه ان
منع التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون لاستحالة في الكيفية مثل الهواء الذي صار ماء اشتد
في حرارته الى البرودة فهو مساو في جوهره لكنه تكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا

الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان تكون
العناصر جميعا تكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فصار الكيفية التي استحال اليها العنصر
مع زوال السبب المقتضي لها صادر عن صورة تصوره يستحفظها **اشارة وتنبيه**
هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاولى والاحرى ان نسميها
ذوات الحركة المستقيمة من نوع خفيف مطلق يتحرك نحو فوق كالنار وثقيل مطلق
كالارض وخفيف ليس مطلق كالهواء وثقيل ليس مطلق كالماء ش فقد ذكر لهذه الاجسام
اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات
يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكر ان الاستدلال من حيث الكون و
الفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال
عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر في الصنف الاول طبائعها
الاولى بذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في الصعود والترتيب وبين
ذلك انها تنحصر في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد
اشارة اليها باعتبارها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام فقوله وهي
الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات
ايضا اركان لبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولا فالاول للجميع هي هذه وقوله والاحرى
ان نسميها ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله
من نوع خفيف مطلق يتحرك نحو فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة
الخفيفة واما الثقيلة على ما يرد وكل واحد منهما اما مطلق وليس مطلق فاذا الاقسام اربعة
واما الفرق بين المطلق وما الذي ليس مطلقا منهما على ما ذكره الشيخ في الشفا هو ان الخفيف المطلق
هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف في الحركة فوق
الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي
يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام
العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون
الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة ومثل الهواء فانه بسبب

فى النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار بعينه كانت النار سابقة له الى
فوق عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الى جزئين بين اللؤلؤ وليس به فهذا
الاعتبار يشارك النار لكنه يختلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد بين المحيط ما يريده
قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون
حاصرا وليكون مساويا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا
الجزء واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاولى بيان
حصر الاركان كافة على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر
هو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح و
ان المكان الواحد لا يسع جسمان بسيطان قوله وانما اذا تعين جميع الاجسام التي
عندنا وجدناها تنتسب بحسب العلة الى واحد من هذه فيعني بيان انها التي يحل اليها
وتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره
الاطباء وفيه نقض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح
انما سمى الفصل بالاسطقسات والبيت لان الاسطقس هو بيان حصر الاركان بالبرهان و
هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء ويشكل الفاضل الشارح في
الهواء لعدم الاحساس والتنبيه بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس
لان الحجر جزء منفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه
ليس الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج منه الى الفعل
ويحس به واستبعاده انما هو لتوهم اسفار الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في
الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى الخلط ليس ببعيد على ما سيأتي
وانكار وجود النار في المركبات بانها لا تلحق عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون
عن غيرها لان استعداد اجزاء المختلط لاجزاء النار لقبول النارية اضعف من استعداد
غيره انما ليس على ما يجب لان تسخن الشمس لغيرها انما صار غالبا على
الاجزاء لاستعدادها لقبول النارية اقوى تنبيه هذه انما تحلل بينها ما يخلق بالتركيب
فيها على نسب مختلفة تحصل صور مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها ترتيبه بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات بعضها ذو

لا نفس له ويسمى معدنيا ونوع صورته مع نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة
ارادية له ويسمى نباتا ونوع صورته مع نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة
بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو
صورة كالانسانية وهو اول شيء يحصل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال
ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان
ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة
جنس لانواع يحصر بعضها فوق بعض وكذلك ينقسم كل نوع على اصناف وكل صنف
على اشخاص لا يحصرها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا
بسبب المبدأ المفارق فانه كما سيجيء موجود واحد لذاته متساوي النسبة الى جميع المواد
فهو اذا بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور
الاربع التي عبر عنها بالحسبانها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور
انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذا بسبب احوال تعرض لها في
التركيب وهو ما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف لاختلاف مقادير الاسطقسات في
القلة والكثرة وقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذا
الى الاسطقسات الاربعة وقوله يحلل بينها ما يحلل اشارة الى التركيبات المخلوقة بينها وقوله
بامتزاج اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة
اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات وقياس بعضها الى بعض
وقوله بعد تحصل صور مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات مستعدة
لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والحكمة مقال الهيئة العارضة للجسم بسبب
اللون والشكل وسببه الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد بها مبادي تلك الهيئات
التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
اشارة الى المركبات المذكورة فكل جنس منها نزاع حبسي له عرض بين حدين لا يجاوز ذلك
الجنس ويتجاوز عنها وهو يشتمل على الاقسام النوعية بين الحدين وكذلك انواع النوعي على

الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب
المخلطة الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من
متوسطاتها بين كيفياتها المحسوسة فربما تبدلت الكيفية واختلطت الصورة مثل
ما يعرض للماء ان يسخن وان يكلف عليه الجمود والسيلان وماسه محفوظة تلك الصورة
انها محفوظة فانها ثابتة لا تضعف ولا تشتد والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف
الصور ومتوسطات السوابق على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاسة ما كانت
فلذلك لا نعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى و
الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية
تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول لها تنبعث كيفياته المحسوسة و
على ما بينها سلب يجيء الشارح ولمه الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية واختلطت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يكلف عليه الجمود والسيلان
وهذا تبدل الكيفية الانفعالية والماء محفوظ وهي صورته النوعية فان الشيء
المحفوظ في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعينها مثل الحرارة عنها
ولا الهواء ولا الارض بعينها مثل السيلان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فمنع وان قيد
الحكم بحال البساطة فمسلم وهو لا يمنع مما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه
لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله في
الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
وذلك لان الشيء لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال
الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعين من
ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك شيئا صالحا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زاد
وان ذلك لم يكن الاستعداد في ذاته بل في عوارضه قال فاذا كان الدليل بعينه قائم في الكيفيات
لان القدر المعتبر في نوع الكيفية ان زال فقد بطل الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا
فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى الدعويين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى والاولى

الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيا اذا اعتبر
ما يوجد منها في زمان الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين
في زمن محيطا بذلك الآن ويتحد حينها على ذلك المحل المقوم دون ما من حيث هو هو
سلك التجدد آنا الى غاية ما وبخلافه الضعف هو ان يكون ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث
منتقصا فيها عن تلك الغاية فالحد في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المقوم
ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل بدون كل واحد من تلك الهويات اولها
الحال التي يتبدل هويته المحل المقوم به وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد
لا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع
حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه الشيء هو ليس هو والحجة الثالثة وهي
من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب كليته وهي قوله وتلك
متوسطات السوابق على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق
فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وانت تعلم ان حركاتها بالطبع وسكوناتها
منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول الحركات
والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة
التي تكون للاستعداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية
فنبه بهذا ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات وهي باعتبار كونها مبادي
الحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات الهيولى صور وباعتبار
مبادي التغيرات في غيرها قوى قوله واذا امتزجت بقيت قواها والا فلا امتزاج
قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد
منها صورته الخاصة وليس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة
فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من الانواع
قوله هذا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج
بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيما حتى تكتسب كيفية متوسطة

فهو ما يتشابه في اجزائها وهي المزاج : يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن ان تفعل كل واحدة منها في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان
الفعل ان كان سابقا على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا
عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا
عن شيء واحد وكلها محال فاذا تفعل كل واحدة منها بصورته وتنفعل في كيفيته ولا يمكن
بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلول لا
ينبغي لعلتها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة سورة الكيفيات ومنها كل يستحيل العناصر
في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصورة حتى يحصل منها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس
الى الحار منها ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه في الجميع
الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى
الاسطقسات في الكيفيات لان الكيفية بنفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل يستحيل محلها
يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المخالفة فان الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد
على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد شاملا للمزاج الثاني
الواقع بين اسطقسات متكسرة قد امتزجت كيفياتها بحسب المزاج الاول فالاولى ان
تحمل على التخالف فقط حتى يشملها جميعا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون
في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسب كيفية متوسطة بين متوسطاتها اي اذا
كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها
الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق بل متوسطا ما
في حد يتشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا
تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي تكون
في ذلك الحد يكون متشابها فيكون حرارة الجزء المائي كحرارة الجزء الناري فهذا بيان ما في
وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار و
البارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في سخانة الهواء وبرد الارض
دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينها وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو
ان يقال الحكم حكم فيما مر ان الصورة انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا حكم

الصورة فاعلة والكيفيات منفعلة فهذا تناقض لان الحكم بين حيثين احدهما الحكم بجعل الصورة
ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني الحكم بجعل الكيفيات الفعلية منفعلة في
انا لم نجعل الكيفيات نفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في
تلك الكيفيات وانا لم نجعل الصورة فاعلة في غير موادها بل بتلك الكيفيات وشاهد
ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت حصلت
فيها ذلك بذاتها وان فعلت المادة فيها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج
الماء بها اثرت فيه انما يتوسط حرارتها لكن في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية
وكان ما بين صافيهما نقصان برودتها كما ذكرناه في الماء سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن
البرودة لنفعلت فيها حرارة وفعلت الصورة المائية في مادة النار مثل ذلك حتى استقر
الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها
الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما انفعلت مادة الحار
من البرودة وان لم تكن هناك صورة سخنة فاذا ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية
وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا
استحالة في الكيفيات وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل انبث عليه اجزاء نارية داخلة
ولا ما لا يظن انه برد بل انبث عليه اجزاء جمدية مثلا : قد بين مما مضى ان القول بالمزاج مبني
على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان و
سواء مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تنبسط على الا
كما بل يكون منها كعكان في المتعصير من سكرمها كالكساغورس واصحابه القائلين
بالخليط وانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة
لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية انما تسمى بالغالب
الظاهر منها وتعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيحس ويظهر للحس
بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير
مغلوبا وغائبا عنه بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل
بروز ويكون على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه
من النار المجاورة له والذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يسخن حار الكن

لكن الحار نار مخالطة وهو قال بان احد مما يرى ان النار تنفض داخل الماء والثاني يرى ان اسباب
وروده عليه من خارجه وانما دعاهم ذلك الحكم باستباع كون شي العرض شي واستباع صيرورته
شيا اخر فالشيخ لما فرغ عن تغيير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد مذهبين لمذهبين القائلين
القول بالمزاج لانه مع القول بهما ودم الراى الاخر لانه اشبه بالحق فهو اولا منهم و
ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله
فان هذا ذلك فاعتبر حال المحكوك والمتخلخل والمخضخض حيث يحمى من غير وصول نار غريبة
اليه هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بالحرارة السخونة عند الحركة العنيفة
فيما يغلب عليه اجزاء العناصر الثلثة الباقية من غير حضور غريبة يمكن نفوذها في السخن والمحكوك
هو الشي اليابس الصلب الذي يماسه مثل ما يسه عنيفة كحسيس فان المحكوك منهما يحمى
بلا حرق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي يحمل قوامه بالقسر قبيها
متخلخلا كهوا الكير بالجانح النفخ عليه ومنع الهوا الخارج من الدخول اليه فانه يسخن
لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل فلحركة الشديدة العنيفة تردد الهواء يسخن
السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن
ايضا قوله واعتبر حال المسخن من مستحصف ذي متخلخل سل يمنع الاستحصاف نفوذ
ليسخن بالعسر فيه على نسبة قوامه هذا استدلال ثان وهو ان ما يمس المشتعل
اذا اسخنا في انا من الحديدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس والثاني متخلخل اي متخلخل
في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان السخن بنفوذ
النار وفشوها في الماء لوجب ان يسخن في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين سهولة
النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك قوله وهل الاناء من معدوم ومضموم
النفوذ يمنع البالغ في السخن يمنع الغسل وكان لا يخرج منه شي بعينه حتى يخلف فاني
بعينه هذا صمام العارضة مدارها وقد اما ما يوضع في جهتها ومنها الاستدلال الثالث وهو ان
امتلاء الاناء المصموم مع على تقدير ذلك ان تسبب يمنع عن سخن ما فيه تسخنا بالغا لان الاشياع
دخول شي بعينه فيه الا بعد خروج شي منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك قوله واعتبر
الغمام الصالحة هذا الاستدلال الرابع وهو ان الغمامة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا
محكما ووضعت على نار فيه فانها تنشق بعد صيرورته اكثرها نارا ويصيح صيحة عظيمة

ما لم تنفر عنها الدواب ومن من حمل البخار من تحت السخونة داخلها مع استباع دخول
النار فخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه
والبارد من اجزائه لا تصعد لثقله هذا استدلال خامس وهو ان الجمد انما يبرد ما فوقه
فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردكي
لانه ينبغي ان يبرد ما تسفل من غير وضع على الجمد هل يبرده قوله ثم تنبه اولئك يقولوا
النارية كامنة تبرز هنا الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية هنا هو المذهب الاخر
وهو القول الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحكة والخضخضة لان الكون
النار فيما يغلب عليه البارد بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لانهم لم
يقولوا الهوا حارا بالطبع وتاثير الخضخضة فيه تصفيته عما خالطه من الارض والماء حتى
تظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية
المنفصلة عن حب العصا وما مختلفة كيفية منها فاشية في ظاهر الحجر وباطنه وبحس فاشية في
جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم تكن في الخشب من النارية الا التي
فيه عند الحجر لكان لا يسعك ان تصدق بكونه مكونا لاشرره رص ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر
فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بروزا وفارق الكلام بعد هذا طويل
تنبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن حسه العصا منها ما ينفصل
وهي في ظاهرها وباطنها ما ينبغي لا يمكن ان يكون موجودا بالفعل في باطنها على سبيل الكمون
عن محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان مثل ذلك في الزجاج موجودا
لكان يبصر لما كان بعد البرد يبصر انه مستشف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس
بما في باطنه بل لو لم يكن في العصا الا النارية الباقية بعد الحجر لا يسع التصديق بوجوده
في العصا فيه وجوده الا ان الارض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله
ثم الكلام بعد هذا طويل لان ابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من
سائر الوجوه بالتفصيل بيان كثير لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك
ينبغي تطويلا وهو اعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة
الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير طاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هنا مثله

فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند استعمالها عنه بالخاصية كان قوله انها
تسخن بالخاصية لا بالكيفية ومن اطلاق ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي
في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها مغمورة الكيفية للمزاج فان قالوا اعني بالفصول امثاله
والالزم جهم ما مر نكتة اعلم ان استضاءة النار الساذجة لما فوقها انما تكون ذلك لها اذا
علقت شيئا ارضيا تشتعل بها لتحوي عنها ولذلك اصول الشعل وحيث كون النار قوية وهي
شفافة لا تمنع عليها الظل وتمنع لما فوقها ظل عن مصباح : يريد بيان ان النارية المرئية ليست
ببسيط والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار سطحها وفيه ما تقول له
الساذجة لما ورائها السبب لذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها
مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة
شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون
شفافة شفافا لا تحجب ما ورائها عدم الظل عن سائر لما ورائها قال وتمنع لما فوقها ظل اي لرأس الشعل
قوله وربما كان انعراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لها ظل ان
ان الشفيف للانتشار وخلافه لا يسعد ادا الصنوبرية مستخصفة النار فتبين من هذا ان
النار البسيطة شفافة كالهواء : هذا جواب عن سوال ذكره بعض وهو ان يقال العلة للتشفيف
وعدم الظل في اصول الشعل كان الانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التشفيف
والظل فيما فوقه لانتشارها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا
صنوبريا فالاجزاء تسون في قاعدة المخروط وتخرج في راسه واجاب بانه لو كان
كذلك بل كان بالعكس فكان انعراج راس الشعلة وتحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم
الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله
واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة سقط ظلها
طمس المحل اليابس بتصعيد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض اما بعلو
البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطها فيها لذلك فاذا بلغ الجو
الاقصى بالفعل لبعده عن مجاورة للماء والارض ومخالطة الابخرة له وقربه من الاثير يشتعل
طرفه العالي ولا [illegible] ذهبا لاشتعال فيه ثم [illegible] الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى

الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية
لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس كذلك بل طفئ قوله ولعل ذلك من اسباب
ظنوسا احيانا عندنا وهو كما اذا انطفأ سراج في [illegible] مستقر صارت النار فيه
لقربها فان المسمى [illegible] ينطفي قوله والاشبه ان يكون السبب في ذلك عندنا
استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كان هو سبب النار
لانها تكون فقد على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما تكون دخانا يعاون في النار ان
وذلك لان عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل
الارضية عليها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله ومن
غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة بحسب الجنس : الكلام كان في المركبات و
والحال الى ابطال الذهب الكيمياء لذلك ومن البحث ايضا مناسبة من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب
ومناسبة من حيث تعلقه بالعناصر التي هي التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس
دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة
بحسب المادة والغرض من ايراده هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر
غير مرئية هو لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى
فاعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع من الكمال وجعل
اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتسوكره نفسه الناطقة : هذا الشيخ [illegible] في
الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل
بهذه العبارة حكمة الباري تع في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة و
خص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع
كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول
الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب
المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده غير
موجود وفي قوله لتسوكره النفس الناطقة اشعار لطيف ينبه على تجرد النفس وجعل
نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار صرافة الكيفيات واستقرارها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبداها الواحد فنسبتها تسمى لان بعض

عليها صورة او نفس تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة
عليها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ ولعل كل مزاج نوع بان كل
مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان
وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء
هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما هو لم يكن
له لذاته لا بفعل فاعل انما ليست بفعل فاعل الشيء بل انما انما صدرت عن فاعل الشيء
بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل بها بل انها فان بعض الصفات المحتاجة بها
الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقرب ما في الاعتدال الحقيقي مزاج الانسان بان النبات
الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع والحق جعله على الاعتدال الحقيقي كما
ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء
لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست
بقريبة من الاعتدال الحقيقي المطلق عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها
النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو
مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي بعرف الاجزاء الثقيلة فيها من التساوي ثم
اول شيء يتعلق النفس به ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالاتها
الشخصي او النوعي والى عضو يحفظ تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم
الى عضو بعدهما وهو الكبد والى عضو بعدهما لان يصير مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم
الى سائر الاعضاء عضو بعد عضو بحسب حاجتها الى افعالها المختلفة الى ان ينتهي
الى الجلد الانامل وغيره فيتم تحت ذلك التشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب وامثاله
فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية اقول

انما فسر النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في
معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم
ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى
ذلك فيختص النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان

نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه
بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذية والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيختص النفس السماوية هو ان
نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه**
ارجع الى نفسك وتأمل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة
صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان
النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره
ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من
الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في
هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد بيان ثبوت على وجود النفس
الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة
كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران ان يشترط ان يكون مع ذلك له فطنة
صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا
غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر واشترط كونه صحيح العقل
لئلا يشتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يكون به مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه
لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك حجمه فيحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس بالعضو
بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة
فيه من حر او برد بل يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما
اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل تلك
الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه حساسا ذا ابعاد و
لحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فيقطع ذا اول
الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا
يمكن ان يكتسب بحد او رسم او بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ
لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تعلله في اقامة البرهان
عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه** بماذا تدرك وتبد

وبعد ذلك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك
وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط
تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك
ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك
بلا وسط ثم انظر. يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه
ولا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث عن المدرك بالفرض المذكور في جميع احوال الادراك
ما هو فحلل المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره
وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء اخر
غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء اخر لان المدرك
في ذلك الفرض كان غافلا عما يغاير فينبغي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة
بلا توسط على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة. تنبيه اتحصل
ان المدرك منك امر ما يدركه البصر من اهابك لا فانك لو انسلخت وتبدل عليك كنت
انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها
ما سلف مع تلك فعندكما في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فيبين
انه ليس مدركك عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفي عليك وجوده
الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر بما تجده من نفسك وما نبهت
عليه فمدركك شيء اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا
ضرورة في ان تكون انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا
بما يشبه الحس مما سنذكره. يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست محسوسة ولا شيئا
عن الادراك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو اما
من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وصنف
اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان
لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا
يدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس
مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك

الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح و
ابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يغفل عن نفسه بحسب نفسه مدركا لذاته و
غافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن اجزائه التي يكون كل و
منها جزء المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغاير فظهر ان المدرك
شيء هو غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك
لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس
وما يشبه الحس مما سيذكره يعني المتخيل والموهوم. وهم وتنبيه ولعلك تقول انما
اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذا ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة
او غير ذلك وفي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر العام
فان فعلك ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك
بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو
فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به. اثبات
الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما
في الدليل وهم لا يذهب الى اثباتها انه بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله
فان يحسب عساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله او اثاره فان اكثر الخلق
يثبت باحوالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع
وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن ادراك افعاله ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حيث هو فعل من غير اختصاص بفاعله فلا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان
يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين
فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل به على ذاته
وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو
فاذا اثبات الانسان نفسه بواسطة فعله ممتنع والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ
في هذه الفصول الى التطويل فقرر الغرض في اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاءه
فقال الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهو
مغاير لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة

ولا يخطر بالبال تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن
هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدركة المحركة فذاك هو وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل به وينبغي ان يعلم ان هذا
الرجل العظيم قدره اجل من ان يجهل امثال هذه لكنه يتحامل في كثير من المواضع تعنتا الى الجهال
اشارة هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره ولغير مزاج جسمه الذي يمانعه
كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ش يريد ان يبين ان نفس الانسان غير الجسمية
والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من اختلافها وهو الوجه الذي يسع صور
سائر الانواع وقواها فيقول قبل الخوض فيه ان الصور المركبات تقوم موادها وتحفظها
ما عن المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول انواعها ومن حيث يصدر عنها افعال
مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات
المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصور
تسمى في امثالها صورا معدنية ومنها الافعال النباتية التي هي جمع اجزاء اخر من
الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد
والصور التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفوس نباتية ومنها الافعال
الحيوانية التي هي الحس والحركة والصور التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال
النباتية والحفظ المذكور نفوس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال
السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال
على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة لا من حيث هي ذات ما لانها المدركة
فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة
وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي
مبدءا ولا يجوز ان يكون ذلك المبدا جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر
والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه
غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان ان حصل فيه على نحو
وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما
يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركات كما اذا صعد انسان على جبل فانه يريد الفوق

ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان
ان يتحرك على الارض فمزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال
الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في
الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة
الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد
بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقتضيه الانسان جهة والمزاج اخرى
فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال
لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من
ما بين الحركة فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة
من انسلاخ العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع
كان للمانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع
صاعدا واتفق عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما
في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون لما يريده النفس ولا يقتضيه
المزاج في حال الحركة عن المكان الطبيعي او تقتضيهما المزاج ولا يريدها النفس كما في
حال الهوي قوله ولذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسمه الذي يمنع عن ادراك
الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف الحس به ش وهذا استدلال بالادراك فانه
ايضا يقتضي مبدءا ولا يجوز ان يكون مبدؤه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية ما
لا تنفعل عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال
المدرك عما يستظهره ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى موجودا فكيف يحس المدرك بها وهي
غير موجودة قوله ولان المزاج وقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على
الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وهو علة الالتيام وحافظه
فهو قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده ومنه الالتيام كلما يحق الجامع او الحافظ او
لو عدم تداعى الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس
وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج ويلتئم بعد الجمع

م سفاعل فيحدث بعد المزاج والى شى يحفظ الاسطقسات المتنعة مجتمعة لبيقى المزاج
موجودا والا افترقت بحسب طباعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود يحتاج
الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما سعد ما بن على الاال
المتقدم على المزاج وهذا هو المراد بقوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكون قبل الالتيام
الوجود فكيف لا يكون قبل المزاج الثانى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام
الى الانفكاك عند تحقق الجامع الحافظ وهن الامراض المنهكة او عدم بالموت لا رتفاع
السلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال على ذلك الذى قبله باعتبار المسامى
فاذا هنالك شى هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشى الذى صار به المركب انسانا

فوائد فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شى اخر لكان التسمية بالنفس
وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنكم ثم فى بدنكم منه شيئية بلا تقدم وانما
صح به بتسمية بالنفس لا الاصطلاح وفى حى ان مبدا صدور الافعال هو النفس
ولما يتبين كونه صورة وكل صورة جوهر اصح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذى
يتصرف فى اجزائكم ثم فى بدنكم وانما كان تصرفه فى اجزاء البدن اولا ثم تصرفه فى البدن
لانه يتعلق اولا بالروح ثم بالاعصاب التى هى اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة
التى هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير
متصرفا فى جميع البدن واما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس الانسانية
المذكورة الحركة والادراك لغرض تحكم فى الفصل الثانى لهذا الفصل ولم يذكر النطق
لان حقيقته غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بدا انما اراد
ان يذكر ان النفس لا يستغنى المزاج على ما نسبه اليه بعض الناس فهو كان المزاج
محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور
سوال يقال الكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب امزجتها
المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التى
هى صورة للحيوان جامعة للاسطقسات والجامعة الاسطقسات يجب ان يكون متقدما
على المزاج وهذا مناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع للاجزاء انما هو

نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس لهم لها
تصير هى بعد وجودها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال فى رسالته
المشتملة على اجوبة مسائل السهروردى واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لها
الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان
هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف يكون هذا وهو على ما بين فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو
نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوى المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة
ثم كان ذلك القوى ليست قوى واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وللجهد فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح يتصل النفس بها لما فى هذه
الفصل فيه اقوال وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس
فى الشفا فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو
يصلح معه ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فقول الشيخ
فى الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقله عن
الشيخ فى رسالته وانه ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد
منه الى الناطقة وانما يجرى امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين بل فعلا بارادة بتحدد
والكان القوى المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التى يكون منزلة
الالات لها فكيف خرجت النفس المصورة المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومها
وكيف تعلق بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه
القول على الحكمة التى افادها الشيخ وعين هو ان النفس لا يورد يحتمع بالقوى الجاذبة اجزاء
غذائه ثم يجعلها اخلاطا ونفردها بالقوى المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقوى
قوم من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوى سببا ويكون تلك القوى
صورة حافظة للمزاج الذى كالصورة المعدنية ثم ان المنى تتوارد عليها الا فى الرحم بحسب
استعدادات تكسبها هنالك الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتستكمل المادة
بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدر الامع ما كان يصدر عنها انتا الا افاعيل ومكذا

الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم
فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدة لقبول نفس تصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى اخر الاجل وقد شبهوا
تلك القوى في احوالها من مبادئ حدوثها الى استكمالها انفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من
نار مستعدة بمجاورة ثم تشتد فان الفحم تسخن بالحرارة بسبب لان تجمر وبالتجمر يستعد لان
يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة التي هي النار الحادثة في الفحم كتلك القوة الحافظة
واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا
كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة تجمع هذه القوى
كشيء واحد متوجه من حدها من النقصان الى حدها من الكمال واسم النفس واقع منها على
الهيئة الاخيرة وهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع
للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء
المضافة اليها الى ان يتم البدن والحافظ لمزاجه هو نفس المولود وفي ذكر النسيح
انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض منهما
على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج
الى شيء اخر هو النفس سواء كان نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر
فيك واحد بل هو انت عند التحقيق يريد ان يبين ان الجوهر الذي اشير في الفصل المتقدم
بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو كذلك اي المدرك لنفسها
المذكور في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباط بالبدن ويبين ان كل واحد منهما
يفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء
الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو
اذا اصابه وقد عدم منتهيا الى الانفكاك بينه وذلك يجري ثم قال وهو انت على التحقيق
وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وانك انت
يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة وزيادة عند حلول الاجل بسويات فصلها الذي اعتراك
في الانفكاك والاختلاف وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذه

الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان تبين لك بنوع من البيان
قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك ذلك لان النفس واحدة وهي يصدر عنها
افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لاخر وهي من حيث
تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما يمنعها عن الاشتغال
بالاخر فهي اذا مبدأ لاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة وتلك الاشياء
من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تحمل اذا استعملتها
النفس فروع لها لها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا
او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها وبين تلك الفروع هيئة فيك
حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات
هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال
التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال
فاذا تكررت اذعنت النفس عن البدن لها فصارت النفس كالحجر واسهل تاثرا حتى تمكن
تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى فعل تلك الفعل عادة وخلقا
قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض فيه هيئة ما عقلية فيصل العلاقة من
تلك الهيئة اثر الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت
في جبروته كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك هذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس
وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات
والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس
بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة غضبا من نفس بعض **قوله** وهذه
الى ان هذه الكيفيات تكون في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها
في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال النفوس وامزجتهم وبحسب تلك
الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او
اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك الشيء
هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة
نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك وهو باطل فانه قد يكون حقيقة ما للوجود

وجوده بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات
التي لا تتحقق اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون هناك حقيقة مرتسمة في ذات المدرك
غير مباينة له وهو الباقي ⁂ لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما
مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل وقال الفاضل
الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور عقلا او وهما او حسا
فتكون متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض
الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ان يقال انما احتاج الحيوان
الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى الملائم ويفر عن المنافر ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق
انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين في آخر
الحيوان الا ان الوجه في تقديم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته
كما في الانسان والحركة لا تكون مطلوبة لذاتها الا نادرا وبعدما تقدم فقوله الشيء المدرك
اما ان يكون نفسها اي الحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا على
الوجه المفصل في الفصل الثاني لهذا الفصل وان كان مغايرا فلا يحتاج فيه الى
الانتزاع وقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل عنده كذا اذا
انتصب عنده نفسه او مثاله فالادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذي الادراك
والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك
والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل وضوح الاضافة كان المدرك
والمدرك اسمين متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة لهذا قال المدرك
وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها
بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخص فبيان معنى الادراك بها قيل انه ادراك
بالمشاهدة الحضور فقط فالحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس
اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه
حاضرا عند المدرك بحصوله عند الحس لا بان يكون حاضرا عند الحس فان المدرك هو النفس و
لكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحضور
في نفس الحس بل ويجوز ان يكون الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كما في الادراك

للحس ولم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون امرا
الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة التي
في الخارج بل هي صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من الخارج او صورة
حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة التي هي مثالها عند المدرك واستدل على
ذلك بقوله واما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك
او يكون مثال الحقيقة الشيء مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول
على ذكر القسم الثاني فقال فحينئذ كل القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات
بل كثير من المفروضات التي لا تتحقق اذا فرضت في الهندسة كما نفرض مثلث من المساويات
ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كان
ما يدرك منها موجودا لا في الخارج بل عند المدرك وهو ما لا يباينه فبابطال القسم
الاول يتحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي واما الذي في قوله او يكون مثال
حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو القسم الاول
فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان القوم اختلفوا في حقيقة الادراك اختلافا عظيما واما
الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى
المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وعند
على استبعاد الاضافة وبين المتضايفين فان ذلك يكون مما ليس موجودا في الخارج مدركا
وان لا يكون ادراك الجهل البتة لان الجهل هو كون الصورة التي ليست مطابقة للحقيقة الخارجية
ايا ما ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق لانهم
يريدون بذلك التخلص عن المداخلة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس
تعريفا للادراك ولم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يعالج تعريف
الحركة مثلا انه حالة ما للمتحرك بل هو تعيين لمعنى الاسم بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الناس
عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة

وتخصيصها كالحركة نالا ليرفواحالها امى بالتساوى فى تلك الاشيا ام بغير التساوى
وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وانصح فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم ان النفس
تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هى الالة لا
وشنعوا عليهم بانهم يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك فى
اعتراضاتهم وتشنيعاتهم وارده على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما سيجى بيانه
فى موضعه ومن اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان كانت
مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج وح لم لا يجوز ان يكون
الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة
قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بعض من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكنه بالتزام ان صورة السماء مساوية فى الذهن للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصور ما هى مطابقة للخارج وهى العلم ومنها ما هى غير مطابقة وهى الجهل اما الاضافة
فلا يوجد فيها المطابقة ولا عدمها لا استدعاء وجود ما فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى
الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحال الذى فرض
لانفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصور
المدركة فى جسم غائب عن المدرك فليس مستبعدا فقط بل انما هو مع ذلك من المحال لان الطبيعة
وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة فى الة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان
يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو الة الادراك او فى القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حكم
لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتاهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر بعد ان كان التساوى
غير قادح فى التساوى بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان فى
الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا لم يحتج الى استبعاده والذى ادعاه لا يقتضى بطلان
على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل
غاية ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية
والتخيل يكون بانطباع صورة فى الالة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات
الجسمانية والعقلية ولا فى هو صنفين المذكورين انه على القائلين بالانطباع او على قول
من يذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصور المتخيلة تنطبع فى النفس ولولا

ان الاعتراف بحصول غير مطابقة هى الجهل تسليم للشارح

ان هذا البحث خارج عما فى الكتاب لا وردنا التحصيل فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يفضى
الى التعسف ومنها قوله انا لم نر لم يقل الشيخ ان ثبات الصورة الذهنية فانما الزم فيما لا يكون
موجودا اما المحسوسات التى لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة
ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك بمعنى واحد انما يختلف باعتبار اضافته الى الحس او
العقل فاذا دلت هذه الحجة فى موضع على كونه امرا غير محض الاضافة علم قطعا
انه ليس بمحض الاضافة اينما وجد ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة فى الشى لا يوجب
بعض صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت حقيقية كانت فى محل ذى وضع
ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها او
يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل الة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن فى
وضع ولا يقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حارا الا اذا
كان المحل جسما والمحل جسمانيا فان الغرض منها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك
ان صورتها العقلية كانها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل
المدرك الذى يكون ذلك المحل الة له حارا والاعتراضات التى اوردها على كل واحد من الادلة
الجزئية يجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس فى شى منه و
اما احتجاجه بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة فى المدرك على انه امر وراء ذلك
الحصول فهو قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشى فقط لكان الجسم الاسود
مدركا والجواب ان حصول الشى للشى يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة
كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او
الجسم وعكسها والحاضر للحاضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكى حصولا او
لم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين ما
يقتضى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وانه لو
كان الضوء موجودا ليس بجسم ولا قائما بجسم واعتقد ان حلول السواد فيه ان يقطع بكونه
عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله فى الاجسام فهو جهل
وسخف وان كان على سبيل حلوله فى المجردات فهو بمعنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا انها
الالفاظ المترادفة ومنها قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه نشك

انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا للاجرام لا وبيّن ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء
مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يتم اذا لم يحصل له ذاته باي وجه حصل اما
وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا اعتبرنا تجرده وجعلنا ان
كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما سيجيء بيانه لم يتشكك في
ذلك ومنها قوله اذا كنا نعقل ذاتنا بنفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا او ح يكون هو سواء كان ذاتنا بعينه وهو جار في التركيبات عن الشيا
واما ان يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون لنا علم بذاتنا انا نعقل ذاتنا وهذا
من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا هو
من الاعتبار في الشيء الواحد فقد يكون اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبر واما
قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وانكار الشيء
وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول
والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم
الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك
يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان ما هو
الجواب امر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك
لحصوله في الآلة وهو ... الادراك لا يحصل لا في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في
النفس بواسطة ما بين لا ينافي حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما
ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي
الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول
مثاله في المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ امثال هذه الاعتراضات ويجري مجرى ذلك
ما قال غيره من الفضلاء انه علية وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في
الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة
غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني وهذه من جملة الاعتراضات على ما ذكره
الشيخ واجوبتها اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فانها وفيما سياتي بعد كفاية
لمن اخذ الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا

عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا
اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود
ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو
ازيلت لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم
يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه
بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته
ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو
يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من
بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل
وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على
هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك وبعض
ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل
ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك
لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في
المادة ولا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء
اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك ففيه
ادراكات مترتبة في التجريد فالاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع مجرد
عن الجميع الا انها اذا اقتست الى مدرك واحد سقط التوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما
يدركه الحس والخيال بالانفراد بل يدرك ما يدركه يشاركه الخيال وبذلك يختص مدركه
ونصير جزئيا وانكم لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول
وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولا يمتنع
الا على واحد وانما تختلف في ذلك باضافة معان غيرها اليها لاختلافها باختلاف

تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي يتصف بها و
يحملها جزئيا مشخصا سواء كان او لا لان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية ولا بما يلحق
الانسانية بنفسها وانما يباينه بمشخصاته المادية بما يستلزم المادة من اللواحق المذكورة
كالاين والكيف وغيرهما فالصورة المحسوسة منتزعة انتزاعا ناقصا مشروطا بحضور
المادة والخيالية منتزعة انتزاعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة انتزاعا تاما وعبارته
ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر اللواحق
الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية
للاربعة لا تكون غريبة عن الماهية والاتم لا تكون بحسبها انه لا الاتم لا يكون مثل هذه العوارض
عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا الاتم وقد ورد في هذا الكلام
سؤال وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع
تكون جزئية وتكون متشخصة وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك
النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا مناقض لقولهم العقل يجرد على انتزاع صورة
مجردة عن العوارض الغريبة والاتم تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا
من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست مجردة ولا
مشتركة فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن
اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لانها معلومة كذلك لا لان العلم في ذاته
كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا انتهى بلا عجز منهم المتقدمين والمتاخرون
اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوا بل
التحقيق ما ذكرنا واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية
المتناولة لهما جميعا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا شيء فيهما
فلا لان الموجود منها في احدهما لا يكون بنفسها بل جزئيا منها انما يكون في العقل فقط
الانسانية الكلية هي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها
متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي
طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولا لا يكون لو كان شيء اي مادة من المواد للاشخاص يحصل
الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة

بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اتصاف الماهية
الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق
الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وهو
بالاعتبار الاخر ما ينظر فيه ويدرك بنفسه فاذا الصورة التي ذكرها هذا الفاضل
هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون
كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها البتة والعجب انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله
في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قف واما ما هو في ذاته بري
عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس
يحتاج الى عمل يعمل به بل لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانبه ما من شانه ان يعقله
الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج
ذاته يلحق وانفس بها لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته ومثل هذا يجب
بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو
معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل لا من جهته
لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقل يحتاج الى عمل يعمل
بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلا والضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود
الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون عاقلا لذاته ايضا كما يجيء بيانه ومعنى قوله بل
لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا
وما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس
من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم
الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا
وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يتبين بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح سؤالا بعد
ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا
كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك انه يشكك
ان المحل جهة معقولة لا تنافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب
فقد عقلهما فاذا ليس مما ينافي التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية

المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه
قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما هو في محل
لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته بل يصير معقولا لغيره بما
يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل
ولا عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير
معقولة والحق ان المادة هاهنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما حل فيها
من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي
وجميع ما حل فيها يمكن ان يوصف من حيث هي كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان
يوخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو معنى قولهم ان المادة مانعة
عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد التجرد عن
المادة التام في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه اشارة لعلك تشتهي الان ان
نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى الدراكة الظاهرة
للحس فاسمع اولها ش لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها
وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن
محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب
لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما اشبهها الملك تقضي ولبيان ما سياتي
من احوال النفس الناطقة عليها كاسمها لمحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا
على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة و
الى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى
واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بالحفظ لما ادركته عن تصرف ويمكن
المدركة من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ اما لمدركة الصور
واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور ويسمى حسا مشتركا لانها
تدرك جميع المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ ويسمى خيالا
ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين و
الرابع مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة

اوذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات
الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر في
الترتيب التعليمي اذ ربما يعبر بالتعليم عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل
قوله اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة تدير خطا محيطا
كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه
صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا ارتسم في
في كيفية ما ارتسم ولا وانضاف بها مثله الابصار الحاضر فعندك قوى قبل البصر يؤدي
البصر اليها كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوى تحفظ ما تدركه
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير
هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج
ان يحضر المقضي عليهما جميعا فهذه قوى ش هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال
وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالمشترك اما الاستدلال
على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله البصر يؤدي
البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة
المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما محاذ بحسب المقابلة منها وتزول
عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في ان لا يحيط به زمان لان الحصول لها في الكون
الحركة غير قار فلو لا شيء اخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه
يتصل الارتسامات المتتالية في البصر بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خطا ودائرتها
فقد ثبت هاهنا الارتسامات البصرية مشاهدة واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات
فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لعبت لاجلها بالمشترك وانما
ذكر هاهنا التعريف القوة بها وسنورد حجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح
على هذا الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون
كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل
السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بعدم ما هو
ما لغير في الخارج سفسطة وجاء له ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان

البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل ليس برهانيا والتجربة المبينة والجواب عن الاول
ان بقاء التشكل السابق عند حصول شكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما
في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعلى الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى
السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه
مع كونه مشتملا على القول بالمشاهدة لما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يواجه
البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الناطقة
ومنوطة قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير الحافظ بحجة مبنى ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وثانيهما ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال
الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس
المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي هي تفعل افعالا مختلفة وافضل الجماع
القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة محلهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة فيدل على تغايرهما والمعارضة
بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان
الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بعضه بقصد ثان او كانت جهة الصدور
مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة
ثم يصير مستتبعا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لا يتعلم
تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي هو عقد ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضوء
لكون اللون مشتملا عليها واما النفس فانما تكثر فعله لتكثر وجوه الصدور او غيرها
قال والثاني انه ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوته في صورة اخرى
واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثاني ينتج حكما جزئيا مناقضا
للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على تغاير القوتين انتهى قال
والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان

تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظ
دون المدرك والنسيان زوالها عنهما وهذا انه ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظ
حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر
وراءه وعلى ذلك التقدير يجب ان تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والا
موقوف على حصول ذلك الامر وانه المعنى العائد لنسبتها حافظة مع انها
وتنفصل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا
للحس المشترك انتهى والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها
في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل
الفعال انما يتمثل المعقولات فيه واستحالة تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا
للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها نميز القوتين كمثل الحكم ان هذا
اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا
تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية ونفي انها لا تدرك بحس واحد من الحواس
الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فانا لا نبطل حين نحكم على ابيض ما انه ذو
من قوى يدرك البياض والحلاوة بها معا ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك
القوى نسبة واحدة وانه كما ان النفس لا تعتمد على هذا الحكم الا بقوى مدركة للجميع
انه لا يعتمد على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فيعدم صورة كل واحد من البياض و
الحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل بانا نحكم على زيد بانه
انسان وهو حكم كلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان تكون النفس
التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالذات و
بغيره قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك على ما ظنه انا اذا دفعنا طعاما
ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال ان المبصر هو العقب او الكعب واذا
ابصرنا شيئا فلسنا نجد ادراكين احدهما بالبصر والاخر بالدماغ والذي يدل على
القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما الخلاء
الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول كما مر
نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني

انه استبعاد محض وذلك قياس الامور الذهنية على الخارجية قوله والتي قال الحيوانات
ناطقها وغير ناطقها تدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية
من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في
النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها
والتي فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها
غير الحافظة للصور هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فهو قوة يدرك الحيوان
بها معاني جزئية لم يتأد الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمنافرة
من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من
الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا تقتضي عقله
الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها
لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظ واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي هي
بين والدين كلية فيجاب بان يقال ان سببها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلام
في جزئياتها الصداقة الكلية والتي الاستيناس الذي يدرك الشاة من صاحبها في وقت
ما بعينه جزئي يدرك بغير العقل وكلامنا في هذه قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية
خاصة واسم خاص فالاولى هي المسمى بالحس المشترك وفنطاسيا والتها الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة
والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في جانبه الاخير ن ذكر علماء
التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ
قد فارقا لين الدماغ ولم يبلغا صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح
الاول من الارواح السبعة التي هي للاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان
ثم يفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الروح
الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ
هذه الشعبة في نفسه في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول
من قسمي الروح الخامس الذي منشاه خلف الزوج الثالث ويتبت هذا القسم مجتمعا

هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب
اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك
قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كحوض ينشعب
منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في مقدم البطن هو آلة للحس المشترك وللخيال
الا انه في مقدم ذلك البطن اخص بالحس المشترك وما في مؤخره بالخيال اخص واما ان
الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب التي في مبادئها
المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم فالفاضل الشارح فسر التادية بان
تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم استغرب بيان الاستفادة
وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة
الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدأ المشترك
الجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس ليهيئ طرق تسير فيها
فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بالخروج من آلات الحواس
المحسوسات ما يقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد
مجتمع في موضع بعضها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظ قوله والثالثة الوهم وآلتها
الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في
صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي
ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصور الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية
الى هنا حكايته قوله فيكون الدماغ كله آلة لها هو لكونه مصدر الاكثر الافعال المتعلقة
بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة
على ما يجيء ولهذا السبب لم يقدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله ويخدمها قوة
رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم و
التي تصور المعاني وتفصيلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسطه

الوهم للعقل؛ معناه واضح والمراد من الحد بهما ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات
ويتم بذلك التصرف فادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان
الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انه بها متصرف بطل التركيب والتفصيل
بطل قولهم العاقلة يجب ان تحضر القضيتين على الشيء عليهما وانهم استخدام الوهم اياهما في ذلك فيهما
فاذا الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما لا يجب ان يكون كل حاضر يتصرف فيه مدركا
وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من جهتين مختلفتين احديهما بحسب ذاته
والاخرى بحسب الهيئة وكلاهما بحسب الهيئين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها
في حيز الروح الذي في التجويف الاخير ومرادته، هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة
المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح
حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة على حدة
وجب ان يكون القوى ستا وهذا الشيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون
بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة
لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفا وهذه القوة تفعل الحافظة تسمى متذكرة
فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها
مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا
من الصور ... وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبارين والحق ان الذكر ملاحظ المحفوظ
فهو مركب من ادراك لشيء ادرك في وقت اخر وحفظ على ما صرح الشيخ به في اخر هذا النمط
والاسترجاع طلب لذلك الملاحظ بالفكر فاذا الذاكر ليست قوة بسيطة بل هي مبدا
فعل مركب من افعال قوى مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب من افعال ثلث
قوى متصرفة ومدركة وحافظة وهذا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ
قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس وتشبه ان تكون
القوة الوهمية بعينها هي المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها
حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني في

بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها هنا حكاية العاقلة وذلك يدل على ان
في امر هذه القوى **قوله** وقد قال الشيخ انه قبيل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة
المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها
القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط
الدماغ ليكون لها اتصال بالخزانتين المعنى والصورة وهذا الحكم صريح بانحلال المتصرفة
والوهمية عضو واحد وهذا ان القوة الواحدة بآلة واحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذا
صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال
ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا الشيء لا يمكن ان ينسب على قول الشيخ فان الشيخ كيف
مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة انهما بالذات واحدة
والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها هي الخارجة التي هي من مؤخر
الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي
ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان
هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية **قوله** واما هي الثابتة
الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا اختص بتجويف افتها الافة فيه ...
الا انهن لا يتعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والجنبة لانه
بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم مما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عندنا
... خيال له البطن المقدم وفكر وله البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر وله البطن
الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء الا
بحيث ان يكون مغايرة فانه بعضو اخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها
الالة فان افعال العاقلة قد تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم ينسبها الا
الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء
او بشيء اخر لانه بحث اخر **قوله** ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع ... ان يقدم الافضل
الجسماني ويوخر الافضل الروحاني ويجعل المتصرف فيهما حاكما واسترجاعا للمثل الممحية عن الخزانتين
عند الوسط عظمت قدرته، هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء بهذه القوى المخصوص من العناية
فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما ذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية

الا انه المقتضيه لهذا الترتيب للطيفه في نسبه الاشباح الخياليه الى الجرم دون الجسم
ونسبه المثل الوهميه الى الروح دون النفس او العقل استعاره لطيفه ومعناه وكان
الفاضل الشارح الاسد لا يكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجه يكون
الحس المشترك والخيال هناك في حكمه الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع و
اللمس في موخر الراس والذوق في وسط فليس جعل الحس المشترك والخيال هناك
في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج
الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان الحس المشترك هو الروح
المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون
الا هناك صريحا بل ذكر فائده الترتيب واما ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول
الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقاله الثالثه
عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العباره لكن مقدم الدماغ لان اكثر
الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع بسببه لان الحس طليعه والطليعه الى المقدم
اولى وذكر في الفصل الذي يليه بعد ذكر القسم الاول من الروح الحاس العصبانيه
الدماغيه بهذه العباره وهذا القسم منبته من الجز المقدم من الدماغ وبه حس السمع
حكايه كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوق في هذه كما ذكر الذوق و
اما اللمس فلما كان اكثر اعصابه خلف الفقرات المذكوره في كتب التشريح لم يكن تعلقه
فذكر تعلق الحواس الظاهره بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجه التي اقامها الفاضل
على ان النفس هي المدركه لجميع الادراكات بانها حاكمه ببعضها على بعض وختم بها
الفصل فهي خاليه عن الفائده لانهم معترفون بذلك الا انهم ينسبون الى بعضها ادراك المعقول
بالذات والمحسوسات بالالات واذا تقدم ذكر ذلك حرارا فلا فائده في التكرار ش
واما نظر هذا التفصيل في قوى النفس الانسانيه على سبيل التصنيف فهو ان النفس
الانسانيه التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات ش يريد ذكر القوى التي تخص الانسان
وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانيه المذكوره كانت متباينه الذوات لكونها
مبادي افعال مختلفه وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينه بالذوات
لكونها متعلقه بذات واحده مجرده انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى

الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات التي تكون مبادئ الكمالات المناسبه وهي
هذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوه التي تخص
باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانيه جزئيه
ليتوصل به الى اغراض اختياريه من مقدمات اوليه وذائعه وتجربيه وباستعانه بالعقل
النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ش قوى النفس ينقسم الى ما يكون باعتبار
تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفها المكمل اياها تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار
تاثرها عما فوقها مستكملا في جوهرها بحسب استعدادها ويسمى الاول عقلا عمليا
والثانيه عقلا نظريا والعقل يطلق على هذين القوى باشتراك الاسم او بتشابه و
الشيخ بدا بالاولى لانه اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا
الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كليه او تجربيه
او ذائعه او ظنيه يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي
الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل
من ذلك باستعمال مقدمات جزئيه او محسوسه الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه
يعمل مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها
عقلا بالفعل فاولها قوه استعداديه لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا
وهي المشكاه ويتلوها قوه اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيا
بها لاكتساب الثواني اما بالفكر وهي الشجره الزيتونه ان كانت ضعيفه او بالحدس فهي زيت
ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكه وهي الزجاجه والشريفه البالغه
منها قوه قدسيه يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوه وكمال اما الكمال فان يحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهده متمثله في الذهن وهو نور على نور واما القوه فان يكون
لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى
كسب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوه تسمى عقلا
بالفعل والذي يخرج من الملكه الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكه التامه فهو
العقل الفعال وهو النار ش ومنه اشاره الى قوى النفس النظريه بحسب مراتبها
في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كامله بالقوه والى ما يكون

باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوى مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها
كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما
يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة
للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم
وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات
الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم
المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها لتشوق اليها يبعثهم على
حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهم اصحاب الفكر ومنهم من يتفطن بها من غير حركة
اما مع شوق او لا مع شوق وهم اصحاب الحدس ويكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة
الاخيرة ذو قوة قدسية يسمى اهلها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا
بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس هي حصول تلك المعقولات بالفعل كمال لها
لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها
من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما
يخرجه غيره وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس
ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب موضع كما
وان كانت اقوى من ذلك فسمي عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك
جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه
يشهد به سائر كتب الشيخ وعندي ان منشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الخطأ
بين قوله وبالحدس فهو ثبت والحق بين قوله وان كانت اقوى ومن زيادة الحجة
خطأ والنسخة لاتصال الكلامين وليس قوله فسمي عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت
اقوى بل عطفا على قوله تهيئا بها الاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل بالملكة
المتوسطة بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فلنعد لما كانت الاشارات
في التمثيل المورد في التنزيل وهو قوله عز قائلا الله نور السموات والارض

مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقصد الشيخ
تلك الاشارات الى هذه المراتب وكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في
ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل
بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه
اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لانها تكاد تعقل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل
المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور اخر والمصباح بالعقل
بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تتقد
عنها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان الملكة الكمال
لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل والعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول التي
المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد
هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية و
الحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الان ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس
فاسمع اما الفكر فهو حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها
الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد مستعرضا للمخزون
في الباطن او ما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد
الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة
ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه. لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية
اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر انه حركة للنفس
مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات لكن لا بها في الكليات
يكون مستعينة بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله مستعرضا للمخزون في
الباطن اشارة الى الصور العقلية والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة وما يجري مجراه
اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي المطالب
كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب

واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب
في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن
واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل
معه مع ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب
العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس ولا بامكان الاكتساب ولا امكانه الا ان
الفكر المنتهي الى كون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور
في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر و
الحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما
وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس فقال الحدس هو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن اولا
ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب قسم الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على
الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل على مخالفة المتن
مع التناقض الصريح اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان
وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر
فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم
من هو انفذ من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في
الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانبا للنقصان منتهيا الى عديم الحدس
فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر
يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقرير ان للحدس والفكر مراتب في الكثرة
الى القلة بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوها واما بحسب الكم
فلكثرة عددها وقلتها والاول يكون في الفكر اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون
في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون نوعا من التفنن ولتلك المراتب حدا
نقصان وكمال فحد النقصان هو ان يستجمع افكار شخص واحد عن طائل وحد الكمال
ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل النوع من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب
الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان
منتهيا الى طرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت ان تزداد

في الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا
جسماني وان المرتسم بالصورة التي فيها هو قوة في جسم او جسم • يريد بيان العقل الفعال
وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما فرغ شرع في ذلك بان
هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل واورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار
ولما كان الكلام مبنيا على مقدمتين احدهما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا
جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو الجسم واما قوة في جسم
ولم يثبتهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال
ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم
لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم
تطلب لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهنا شيء
غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حال الذهول موجودة فيه وحال النسيان غير
موجودة فيه والا لكان النسيان والذهول واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة
الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزئة واما العاقلة فلا
تقبل الانقسام لما سياتي فاذا يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون
من خزانة حافظة لها وتلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون للمعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذا هو شيء موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني
ولا نفس وهو العقل الفعال قوله واستعلم ان شعور القوة بما يدرك هو ارتسام صورته
فيها تذكير لما ذكر من قبل قوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة
اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل قوله اراينا ان القوة لو غابت عنها ثم عاودتها
والتفتت اليها هل يكون فيه حدوث شيء كغير منها فيها • بيان لكون الذهول مشتملا على
زوال لها فانا لما عاودها الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب ان يكون
الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما • نتيجة لذلك وقوله اما في
القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن
قوة اخرى التي كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة

وفي الوجه الاول لا يعود الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح
له عقيب العود الى الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا يمكن في الصور
الخيالية المحفوظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها اما في عضو واما في غير عضو
والذهول عنها لعدم التفات الى عضو لعدم الالتفات الى الحيثيات وقوى جسمانية لا تتجزى: اشارة
الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل يقول لا يمكن
في المعقولات نظرا الى ما بين الحالتين اعني فيما قد حصل عنه ثم يستعاد لكون الجوهر المرتسم
بالمعقولات كما بين ليس بجسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة
ولا يصح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في
جسم: اشارة الى حال القوة العاقلة وحاجتها الى الحافظة وقوله فبقي ان ههنا
خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات: نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق و
اراد بالخروج عن جوهرنا مباينة لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا
لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل: اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه فلا
جوهر عقلي والنفس لم يمكن انه يرتسم فيها لانه جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله
واذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها منه الصور العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة: اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه ببعض
النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من
الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة
الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة
اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض
بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس: اشارة الى حال الذهول و
وتمثيل بالمرآة لان من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله
وهذا انما يكون لنا اذا اكتسبنا ملكة الاتصال: اشارة الى السبب الذي يختلف
حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال
الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا

ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات ملكة يمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في
مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال وفي
زوال تلك الملكة عنها وللاعتراضات الفاضل الشارح مكرره وقد سبق الاشارة اليها
الى اجوبتها الاول ان هذا الكلام دال على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على
كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون هو موصوفا بتلك الاثار
كالعقل الفعال التام الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم
اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتي البرهان على ان كل
مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة لها باصابة الحق
على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة هذا الاتصال علته قوة تسمى في
العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بها
الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل: لما ظهر ان العلة
لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به يريد ان يشير الى العلة الموجبة لتلك الملكة في النفس التي
هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يكون ضعيفا فيشتد شيئا فشيئا حتى
يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد ذكر قوى النفس المرتبة
التجريدية التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل واشار ههنا الى
ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية
وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ المعقولات
الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما تم الاستعداد بهما
وتهيئة النفس اللذين يجب حصول الصورة منهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة
متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة
كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا ما نحو قبول مجردها عن
الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما اعني تلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات
هي المخصصات للاستعداد التام بصورة صورة وقد تعين هذا التخصيص معنى عقلي

لمعنى عقلي: انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل
الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما
ان النفس تتصرف في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال معنى
الصداقة وتلك الصداقة التي في المصورة والذاكرة لا على انها تدركهما اذ ان يدركهما
وتتصرف فيهما بذاتهما فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام
القوى الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيهما بذاتها
في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصورات
اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا تاما لقبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردة عن العوارض المادية على الوجه المذكور من العقل الفعال مستفيضا بها فقد
ما بين كل كلي وجزئياته بحصول ذلك بشاهد الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات
تصورنا الكليات ومنه التصرفات في الجزئيات من المخصصات للاستعداد التام لحصول
صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس
بل ترتسم فيها من العقل الفعال والوجه الثاني ان يعين هذا التخصيص معنى عقلي كالحد
الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم و
اللازم ومنه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها ولم يتعرض لكل
الشارح على ذلك لما كان ظاهر الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب

اشارة انا نستهدي الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع
فاسمع: يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني
وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسألة كان في النمط الثالث
اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا جسمانية
احتاج الى بيان ذلك فاكتفى هنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط الثالث
واقول لانه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر
مجرد عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط
وكمالات تصدر عنها بتوسط الالات واراد في النمط الثامن بيان ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن
البدن فبين هناك بقاءها وسائر كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان اشياء كونها جسمانية

جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية
الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد الى
ما يتضح في موضع ولم يورد فيما ذكره الشارح شيئا مما يجاب من هناك اختلافا اصلا

قوله انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة في
الوضع وذلك اذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم
الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم: اشار الى تمهيد اصل كلي وهو
ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول
هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله
وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة فلا يجب لهما الاقتضاء انقسام
الى صنفين النوعين انقسام المحل الى جزء سواد غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني
هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين
في المحل والوضع واشار الشيخ الى صنفي القسمين بقوله الشيء المنقسم قد يقارن
اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه
انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث خواص
اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو
متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة
او اكثر وكالجسم فان المحاذاة مثلا التي هي اضافة ما لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم
اخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحل من حيث هو اجزاء بل من حيث هو مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذو كذا للشيء القابل للقسمة كالجسم الذي
يحل فيه السواد والحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم
الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه
هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** وفي المعقولات معان

ينقسم لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل وذلك
فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما
هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم فانه ينقسم لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التيام
كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد
بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم مما يكون واحدا بالفعل
فيكون من حيث هو غير منقسم من حيث هو واحد وهو المط مع ان هذا الاحتمال في المعقول
غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمط حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت
متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد
فاذا ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا
ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر مدركه ومعنى الارتسام في ذلك الجوهر ان يكون
من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب
من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذا المعقول الواحد يستحيل
ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذا محل المعقول
الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر
فاذا ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والعاقل الكبار
فله وانما قيد قوله فاذا لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع
فانه لا يقتضي انقسام الحال كالامر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم بتلك الانقسامات كانقسام
النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم
بالفعل لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن في الوهم وذلك كالجسم الذي
هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية
بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل ومنقسم
بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصل

مشتمل على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان
كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام الصورة العقلية فهما
مباينان له مباينة الشرط للمشروط واتم فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه
منقسما واتم فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا
فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة لها فليس يدخل في تتميم معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فان هي [illegible]
بعدها وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه فقد فرض اول ما به بلغ فان احد القسمين هو
حافظ للنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التجريدية ما لغشاوة تبدو بهيئة عرض
وجمع او تفريق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة
الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة
قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد فحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم
واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الوهم وتقرير ان المعقول
الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو
اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون
كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا اتم كالاصل اما القسم الاول فيظهر من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان لا يكون من القسمين
شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجموع يتعلق الهيئة بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد
بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث هيئة المتشابهة هف والثاني ان المعقول
الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضنا
واحدا غير منقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن الحاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى
القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام الصورة
العقلية واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الثاني

الى الوجه الثاني بقوله وانما فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما اجزاؤه منقسما
واشار الى الوجه الثالث بقوله وانما فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم
يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ما كان
هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده انما معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة
الى اجسام فقط انما لكون الصورة المعقولة ملحوقة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا او
كما انه ما يقبل القسمة من المقدار بنا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون
مجردة عما يقتضيه عرضه وانها صفة واشار الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف
اللازم من جهة معارضا لقسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة
مع ما ليس بداخل في تمام معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة
عن اللواحق الغريبة فاذا هي لا تبقى بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة
من المقدار بقوله وكيف لا وهو عارض لها بسبب ما فيه قد رفى اول ما بلغ فان احد القسمين
هو حافظ لنوع الصورة وان كان مشابها للصورة التي جردناها فما نقصناه بعدية عن
من جمع او تفرق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة
وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اول ما كتابه فان احد القسمين
وان كان مشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فان الصورة التي فرضنا
مجردة كانت معناه بعدية غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفرق اذا
اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصول من احدهما فاحد القسمين الى الاخر او نقصان
اذا اعتبر نسبة المعلولية بعض فاحد مماثله واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متباينين
لا يعرض الا للماديات فهو بعض وصفها لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة
اشارة الى الخلف **قوله** واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاؤها
جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع
وقبول الانقسام **ش** لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يشبهه
هو بحلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا شيئا
اشباحا منه او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات
غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى مدركة في مكان وجهه لم يتحد الاخرى

فيها وكذلك اليسرى وهما متباينان بالوضع وانما كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون
احدهما في جهة من الاخر غير الجهة التي فيها الانف مثلا تغريبه مادية مقارنة لها وتلك الملاحظة
يفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول الانقسام اي في شيء
مادي فالرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يحتاج الى الشيء
والرشم هو الختم اعني الاثر للنقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك
يسمى اللوح يختم به البيادر رشما وهو بالخيالي اولى لان صورتها منطبعة في الخيال من
طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح
بادراك النفس لها ونظهر منه بطلان قول من اتفق عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل
الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة بكرور وقد سبق ذكره وقال
لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لا يحتاج الى
في تحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي
ليست في تحيز فالنفس حالة في ... يتأدى في الحجة المذكورة لا صحة حجة على حكمها بافي صحة حجة اخرى عليه
والشيخ قد اورد تلك الحجة انما في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها
على وجه آخر يسقط عنها ما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصورة العقلية
ليست بذات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع واما اختار هيهنا الحجة المذكورة التي
هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد لغير منقسم والجسم منقسم لا ندراج وجوب كون
الصور الخيالية جسمانية فيها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من
الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى عندنا بحيث وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقادير فيها
فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس والجواب عنه ان الهيولى انما يحصل من جوده ذات
وضع بتلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله يحصل مما ذكره في
كون الصورة الحسية والخيالية جسمانية لكنهما الا بعض كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم
لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان الصورة العقلية
قد تقسم باضافة زوائد معنوية اليها كقسم الجنس الحسي الروحاني بالفصول المنوعة و
النوعي الروحاني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع **ش** الوهم في هذا الفضل مثل الحجتين
الثاني من الحجتين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة

الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومات
الجزئية او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي
الوحداني بالفصول الذاتية النوعية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق الى
الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا تخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها
الى تلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني
بالفصول العرضية الصنفية كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السود والبيض
وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية
الشخصية واما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا
قوله انه قد يجوز ذلك ولكن قد يكون فيه الحاق كلي بكلي بعد صورة اخرى ليس جزئي
الصورة الاولى فان المعنى الجنسي والنوعي ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية
وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى
المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط
الذي سبق تعرضنا له ينقسم مختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي سلكه اولا من ورود
القسمة الى اشتباهات وكان كل واحد من جزئه سواء وليس لا يكون البسيط الذي فيه
الكلام : هذا تنبيه على تحقيق الحق فيه ومراده منع القسمة يجوز ان يقع في الى ورود
بخلاف القسمة السابقة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل تركيب لتلك الصورة الكلية كالحيوان
بصورة كلية اخرى كالناطق يحصل صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزئي الصورة
الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى
معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها حاصل معنى الحيوان وكذا
النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل
معنى الانسان وايضا لا يكون نسبتها اي الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المقسوم
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي اشار
اليه على تجريده ينقسم مختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان الوجه الذي سلكه
قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط
لا ينقسم كجنسه العالي ولي بان يحمل البسيط الذي اشار اليه لا يعرض شكله

اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك
عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته : يريد بيانا ان كل عاقل فهو معقول
وان كان معقولا لقائم بذاته فهو عاقل بذاته وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا
فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى القياس وانما قال بالقوة القريبة
لان جعل القوة ذات مراتب بعيدة من الفعل كالهيولاني ومتوسطة من الفعل بالملكة
وقريبة من الفعل بالفعل ومن البين ان يكون العاقل ان يلاحظ معقوله شيئا
فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل من شأن ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك
لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو
حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك
الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي
فهي انما تعقلها بالفعل قال ولو كان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان
العام ليكون شاملا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على
الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غيره فلذلك لم يعبر الشيخ عن المقصود
في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل
على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة
هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون له بالقوة
بالنسبة الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح
انه بديهي واما كبراها القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله
لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم
بالموضوع ليس او لا هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم
بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس
هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل من شأنه كون ذاته عاقلة لذلك الشيء وكل ما له
ان يعقل كون ذاته عاقلة لذلك الشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته **قوله** وكل ما يعقل من شأنه ان يقارن معقولا آخر وكذلك يعقل القوة

وانما يعقل العقل العاقل بالمقارنة لا محالة ؛ يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالا
بشرط سنذكره فيذكر اولا ان كل معقول فمن شأنه من جهته ان يقارن معقولا اخر و
يبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأن جهته مقارنة الغير
لامتنع ان يعقل مع غيره والثاني كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان
مما يقوم بذاته ولا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول ؛ هذا هو الشرط الذي
وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته ولا يمتنع من حيث ذاته ان يقارن
معنى معقول وسيجيء الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل الثاني
قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او
شيء اخر ان كان ؛ تنبيه على ما يقتضي ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء
وانما يصير بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة ولواحقها فان كان
قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور بيان هو ان الشيء وسنذكره
وقوله او شيء اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها العقل ان كانا
قائمة بعاقل اخر وان كانت معقولة اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته
مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها وكان لها ذلك بالامكان وفي
امكان عقلة لذاته ؛ اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك
بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت قابلة لتلك الصور بالامكان وفي
التعقل هو حصول الصور العقلية عنده مما في ضمن ذلك امكان عقلة لذاته فثبت ان
كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل
فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد
يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد امكن ان يعقل غيره امكن ان
ذاته لكن امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك
الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما
يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان
حصوله فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء

لان يعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالعقل العرضي ومن يتضمن التعقل لذاته وبعبارة الكلام في ضمن ما يلزم ذلك امكان عقلة لذاته صح

على وجوده المتأخر عنها فاذا المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير
ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذا كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكم
المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية
والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قررناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره
بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي وهو محتاج الى برهان خصوصا
مع اعترافكم بان حقيقة الباري تع وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر
والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل
بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد
مر الكلام فيه فايراد الاعتراض هاهنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تع وذوات
العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفس الامر قال ولئن
سلمناه فلم قلتم انه لما صح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح
تعقل شيء اخر مع تعقلها وكيف تحكم بامتناع ذلك من يكون قائلا بان العلم بالشيء و
العلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة وان كان حكم بعضهم بان النفس لا تشعر في
حين بهما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذا كل شيء يصح ان يعقل
وحده او يصح ان يعقل مع غيره ثم قال ولئن سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء و
الجواب ان المطلوب هو اثبات العاقلية لكل ما هو مجرد ويكفي فيه صحة مقارنة المعقول
واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ هاهنا وليس في تقرير
كلامه اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز
ان تكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في
النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده محال قلنا ان المقارنة جنس تحته انواع
المحل للحال ومقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد
على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل
من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة

المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنتها لحال
للمحل يتوقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محذور وسند ان يكون
احد مما يتوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث
الذي لا يحصل بتعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة
على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث انها المشترك وهي كافية في بيان الحجة قال
وليس سلمنا ان صحة الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها
في الذهن صحة عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي
والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن
من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما
مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة
الى تعقل اخر مثل الاول والعقل انما حكم على الانسان بالاعتبار الاول وهو بعينه يطابق
الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يطابق
يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وههنا لم يحكم
بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال ولئن سلمنا
الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في
الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها
عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها
انها تعقل * فقد بين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو [illegible] بالمادة والمجرد عنها
بانه معقول لنفسه والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وبين ان التعقل لا
يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصورة المادية التي
جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة
لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط
المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك انها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحل بها
من المعاني المعقولة بل انها انما تعاقبها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل العاقل لها جميعا

وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة
والمتصور واما وجودهما في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول لكان له بالامكان العام ان يتصور به
والجواب ان تلك الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني
المعقولة لم يكن التعقل لا تحصل فيها بل كانت حاصلة هي في شيء اخر وليس واحد من
الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد
منهما قابلا للاخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو محذور ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر
فلا واحد منهما بحاصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذا لا واحد
منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور لهما لانهما حاصلان فيه واما وجود
تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونهما معقولة فضلا
عن كونهما عاقلة فاذا لا يمكن ان تكون تلك الصورة عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى
الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو الجوهر المستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له وكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذا
الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول لنفسه
كل معقول لنفسه عاقل واعترض على الفصل السابق بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد
لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء مختلفة بالماهيات
فاذا هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان
الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية
اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية واما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست
محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما والا لكان محلا للسواد ايضا بل كان البطء انما محلا
لها انما هي محل للبطء لكونه صفة لها وكونها متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد
المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل صفة للاخرى وكيف وكل واحد
منهما يجد لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذا ليس احدهما بالمحلية
اولى من الاخر ثم قال ولئن سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها والحال
غير مقارنتها الحال لمحلها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولى

لا نسلم ان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي
هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة
القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى تشترك
الجميع فيه فنقول متى لزم احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ان كان
قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء المشترك
من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله
لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم
بامتناع المعقول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد قسميه
له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة كما تحل فيها
ولمعترض ان يعترض على قوله كان له بالامكان جعله معقولا بانه اعتراف بان تصور العاقل
للمعقول لمجرد المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعقول قد
يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم
انه يصير مجردا بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما
يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لتكون
هذه الصورة التي داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة
المقارنة مع الغواشي الغريبة للمقارنة المجردة وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر
وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فلعله مانع من جهة شخصيته التي تحصل بها في
المرتسم من معناه في قوة عاقلة بعينها ش لما استدل لصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر
المعقولات عند كونها قائمة معها في عاقلة بعينها على صحة مقارنتها اياها عند كونها
قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال المقارنة شرط لا يوجد الا عند
القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان
اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكنهما كانا انما تحققا عند القيام
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند عقليتها بالذات فكذا الاولان بيان ثم لم يحصل
لحوق شي بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من جهة شخصيته
التي يحصل بها عن ذلك المرتسم في معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه صور نفس الماهية المجردة

عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لا يزاحم
وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما يتحصل من الماهية النوعية بزوائد يضاف اليها
ولم يذكر الشارح اللاحق من حيث شخصيته التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكون
هذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين
اورد بما جميعا قوله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم
الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعدادا للشي
حتى حصل فاستعد له او لم يكن استعداد للشي وقد كان ذلك الشي وصفه وهذا كلام
فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو لماهية لعل الاستعداد الحاصل
لبعضها يقارن بسبب المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل
فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع نطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحض
النوعي ش تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها
حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند
القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة اقسام لانها اما ان يحصل مع
المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما
فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا
التقدير يكون التشكك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشي يجب
ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد بها
لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصورة الحاصلة كالاستعداد
للمعقولات الثانية التي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منهما
وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فبطلانه لامتناع حصول استعداد
شي لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصوله الا
قبل وجود المقارنة فمقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية
كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة

لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يعينها الا استعداد عن جانبها وح يسقط اعتراض
الشيخ ونرجع الى الملخص فقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازمها كيف كانت
فقد سقط تشكيكك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت
ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله انما تكتسبه عند الارتسام في العقل
اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن
بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل بها معقولان فهو ايضا بمعنى
الماهية المعقولة وقوله فيكون الاستعداد انما يحصل مع حصول الاكتساب له اشارة الى
القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون لمقتضى العطف على قوله مكتسبة والمعنى ان
الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فيكون
حصول الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد
للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون
لجواب الشرط المذكور في قوله ان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جواب الشرط وبيانا لفساد القسم
الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد احتمل نسخه
وتركنا الشرح عن ذكره وقوله او لم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وجد
اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة
بمعنى حصل وقوله وهذا الكلام تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض بيان
القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذا ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة
فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله
من اجل الاستعداد الخاص ليعرض ما يقارن شيء المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه
من كون الاستعداد لمعنى اخرى غير الحاصل وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم
الى قوله المحمل النوعي جواب شك اخر وتقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان
مثلا اذا كان مقارنا للفصل كالناطق لم يكن مستعدا للمقارنة بفصل اخر كالصاهل واذا
جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة
وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث

الطبيعة الجنسية مستعد لكل واحد من الفصول التي تقارنه مقومة لوجوده بالفعل
لا بنية فانه لم يكن بعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق يسبقه
بتقويم المعنى الجنسي وتحصيله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة
لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونها على طبيعة
الجنسية بل بعد زوالها عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول لها ولما كانت على
طبيعة الجنسية واذا كانت حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك
فكيف يكون حال الانواع المحصلة المستغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض
يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقية مستعدة لمقارنتها
مادامت على طبايعها النوعية من الاجناس ولما كانت المعقولات التي نحن في قصتها انواعا
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي بالاستلزام استعداد مقارنتها بحسب
الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء
ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم منه
ان يكون من شانه ان يعقل ذاته فيجب له ان يعقل ذاته هذا لفظه وهو يذكر ما سبق في
الفصول السابقة قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل
ذاته فيجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل
قد بين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة عن مقارنة الامادة
يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كان
المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي من شانه لا يكون الا ذاته
ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذا اعلم ان
يكون ما هو ممكنا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه عن
مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تم افعالها بالتصرف في المادة
لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما فوقه بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي
الكلام في تحريكها تمت النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك تشتهي الان ان تعرف

كلامنا في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من
القبيل معناه قد اشار الى ان المحركات حفظ البدن وتوليد مثله فان في ان الغذا
قوله يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة
من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى
طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال
وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وبسببها تم من كل نفس
كيفية فعالة مناسبة لجوهر يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقوتها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تعملان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك
الحرارة الغريبة من خارج فاذا لم يكن شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل
استعداده للمزاج لاتصال النفس وفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت للنفس
ذات قوة تحفظها يشبه به بدلها المركب بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فيضيف
اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يحد ذات النفس الارضية عنها لما كانت الاسطقسات
متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تحرسها على الالتيام ابدا كما
سيأتي وكانت العناية الالهية مقتضية لحفظ الطبائع النوعية دائما فقدر بقاءها
الاشخاص اما منها لم يتعد لاجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال وتسمى عرض مزاجه
فعلى سبيل التولد ونسمه عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت للنفس الانسانية
ذات قوة تجذب من المادة التي تحصلها الغاذية ما تحيلها مادة شخص آخر من نوعه ولما
المادة المتخذة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي جزء من
شخص جعلت النفس لدربها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
فيسا الى المادة الحاصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك
النوع الى ان يتم الشخص فلهذا النفوس النباتية التامة انما تكون ذات قوى ثلث يحفظ
بها الشخص اذا كان كاملا ويكمل مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد
مثله وهي المسماة بالغاذية والنامية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع
القوى نمانيه تتصرف في مادة الغذاء قوله ليحال الى مشابهة ما يتحلل
اشارة الى غاية لفعل الغاذية قوله او ليكون مع ذلك زيادة في النفس على تناسب

محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل النامية قوله
او لتحصل منه ذلك فضل يصير مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة قوله
وهذه ثلثة افعال المتغذي اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى
قوله اولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان يهضمه
الهاضمة والدافعة للثفل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على
افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكر قوله
والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محتاجين الى كون
المادة المعدة بتحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص
وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء مقدما على التوليد
بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الا
النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن باضافة مادة
الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما بعينها
الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو تختص بجميعها والسمن تخالفه احيانا فيها
ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة القوة
المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مسخرة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين
مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياها الى اجزاء
مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية
والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية يعقبها ولا الغاذية في
اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكبر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها
فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لقلة
الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل
وتخ سن النمو قوله ثم تقوى المولدة ملاوة وتقف ثم تعدل بعد تمام النمو تعدل
النفس للتوليد وتقوى المولدة ملاوة اي حينا بالغا في عهد ملاوة من الدهر
بفتح الميم وكسرها وضمها اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل
يتحلل يضعف الشيء يصرف المولدة فيها وانحراف المزاج لسبب الكلال المفرط

المادة عن مستبعد لذلك وفعت المولدة انتم قوله ويبقى الغاذية عمالة الى ان يعجز
فيحل الاجل ش انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف
المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها او وجود ما يضادها وما
اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع ش يريد
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعالا مختلفة بارادة وعلى
مبادئها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويساوي
نسبتهما اليه بحسب ارادة مرجح احدهما وانما قال وهذه الحركات اشد نفسانية لانها
في النفوس الارضية تصدر عن ما تصدر عنها الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان
لهذه الحركات مبادئ اربعة مرتبة ابعدها عن الحركات هي القوى المدركة وهي الخيال
او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وبعدها قوة الشوق فانها
تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك ملائم
في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق
نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار وتسمى غضبا
ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية
هي الوهم فالرئيس في القوى المحركة هي هذه القوة وبعدها الاجماع وهو العزم الذي
يتجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته
للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند
وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى
القادر عليهما وبعده القوى المنبثة في مبادئ العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها
لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون
القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنج
العضل وارسالها ويساوي الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله ولها مبدأ
عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور قوله منبعثا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل
اشارة الى المبادي البعيدة و قوله وينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة
شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيوانيين ش اشارة الى قوى الشوق المتوسطة

من القوى المدركة والاجماع و قوله ويطيع ذلك ما ينبث في العضل من القوى المحركة الخادمة
لتلك الامر ش اشارة الى المبادي القريبة المذكورة و قوله فيطيع ذلك اشارة الى ان
القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوة فان المحركة
بالحقيقة هي هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة
وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع
الى الشوق اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان تحركاته من الحركات
النفسانية دون الطبيعية والا لكان يتحرك واحد يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع
ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تاركه هاربا عنه بالطبع
من الحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع
بل انما يكون ذلك في الارادة لمقصود عرضي يوجب اختلاف الجهات فقد بان ان حركته
نفسانية ارادية ش يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس
فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة
والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو
وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه و
واجدها ربما يفعل كذلك لمقصود عرضي موجب لذلك الاختلاف ولما كانت الفلكية
طالبة لحدود ما ووضع ما بطلبها وهاربة عن حدود ما ووضع ما تتركهما لم يمكن ان تكون
طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة
عن جسم مستدير طباعا لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والغلط الكاتب مقدمة
المعنى الحسي الذي يتعلق به الارادة الحسية والمعنى العقلي الذي يتعلق به الارادة العقلية
وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي ككون كل
ولد ادم او غير معتبر ككون كل انسان ش هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية فيشتمل
على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كالغاية بزيد من اللقمة مبدأ ارادة
حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كالغاية الجنسية مطلقا
مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان
المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور اسواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد ادم او لم يكن

اراده جزئيه والفاضل الشارح جعل مبداء الاراده الكليه نفسا مجرده ومبداء
الاراده الجزئيه نفسا اخرى منطبعه وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم
الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين سواء كانتا معا بل مذهب
الشيخ سواء الكل وكذا نفسا واحده مجرده يفيض عنها صوره جسمانيه على ماده
الفلك متقوم بها وهي يدرك المعقولات بذاتها ويدرك الجزئيات بجسم الفلك
ويحرك الفلك بواسطه تلك القوه التي هي باعتبار تحريكها قوه كما في نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقل عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى
المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه
البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لاستحالة صدوره اى الكيفية بعنان
عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل بدلا لا ينبعث عن الحكم بان
الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان
الحيوانيه للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه اراده حيوانيه جزئيه و
يطلب الغذاء بالحركه وانما يتخيل له على الجهه الجزئيه وان كان لو حصل له شخص آخر
يكره بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك ممتلا عنده سواء
يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء
وذلك لانه قد يتناول اى غذاء وجده فارادته بذلك كلي لا بما نحن مراد كلي ثم انه اذا حضر
غذاء ما جزئي يتناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الاراده الكليه فاراد
هذا الشك بان قال المبداء الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل
غذاء جزئيا كما ذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجرده ثم انه ينبعث من ذلك التخيل
شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان حضر
غذاء آخر غيره بالشخص قام مقامه لكونه بالنوع هو وهو فيرجع الى الغذاء الاول
وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي ممتلا عنده قوله ولذلك في قطع
المسافه يتخيل له حدود جزئيه اياما يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما
ذلك يتجدد الى وجوه نحو ما يتجدد الحركه المستمره على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص
والجزئيه في التخيل كما لا يمنع في الحركه لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه

وهو الاستدلال بصدور الحركه عن الاراده الكليه على وجود الاراده الجزئيه وبين
كيفيه ذلك فذكر ان المسافه متصل لاستحاله على ما هذا ويمكن ان يفرض فيه حدود
يتجزى المسافه بها الى اجزائها الجزئيه وقاطع تلك المسافه يتخيل تلك الحدود
بعد واحد وينبعث عن كل تخيل اراده جزئيه لقصد كل الحد وقطع ذلك الجزء من المسافه
المتصل بذلك الحد فيتجدد تلك الاراده الجزئيه بسبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما
ان ينقطع التخيل فينقطع الاراده والحركه فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات
متجدده على التوالي بحسب اتصال المسافه ويتصل الارادات المنبعثه عنها
الحركه وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخيصها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار
التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها
قوله ولكن هذا انما يتخصص الاراده بشيء جزئي حتى يكون والاراده الكليه معا بها
مراد كلي ولا يحتاج لتخصيص جزئي لما فرغ عن بيان كون الاراده الكليه مع الاراده
مبادي التحركات الجزئيه جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئيه عن الارادات
الكليه وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصيص الاراده الكليه بشيء جزئي كما ذكر وان
الاراده الكليه من حيث هي كليه يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصيصا جزئيا و
لا محاله يحتاج في ذلك التام الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ان تم ربما
قصدا كليا من مقدمات كليه فيما يحسن ان يفعل ثم ابتعناه قصدا جزئيا ينبعث منها
شوق واراده معينا بعضا من التعيين الوهمي فينبعث القوه المحركه الى حركات حتى
تصير مبدا له لاجل المراد الاول ومثال استنبطها ذكيفيه صدور حركاتها عن ارادا
الكليه كما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا
بذل الدرهم وهو قصدا كليا حصلناه من مقدمات كليه هي قولنا ينبغي ان يصدر
عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميله بذل الدرهم ثم ابتعناه قصدا جزئيا هو ان
هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القصد الجزئي شوق
واراده منبعثان الى بذل الدرهم فينبعث القوه المحركه على دفعه الى مستحقه فهنا
هذا البذل بهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم
عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبه بينه وبين

الذكر والنسبة لا يحصل الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي متوقف
على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه
من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على
حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على
تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ
لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا
يلزم الدور ثم قال وايضا انا نعلم قطعا انه متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا
الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية و
لا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها ومنها
يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك
الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان نفس المتحرك والمسافة والزمان
تقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة
في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني تشتمل على تناقض وانه فقوله انا نقصد الحركة
الكلية في موضع ووقت معينين تناقض فقوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل
حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فممتنع و
ان كان السابق علة للاحق كان الكل محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق
والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحركة
حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يتم دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة
ما لم يحصل بحركة الجسم واذا اوجبت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود
الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان الارادة لا يتعلق بالموجود بل كان
في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي
قبله فتأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لا من حيث الجسم
الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي يريده

يعني تلك الارادة وتحدث غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة بحكم
مع ذلك الوصول وجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فيتسق الارادات
والحركات باستمرار شيء عنه فاربل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون
بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض
هذا العلم ثم قال وان جاز ان يكون السابق علة اللاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة
السابقة علة للاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس ولكن
ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستناد الحركة على
وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية
يكون لكل حركة سابقة سببا بتوسطه يكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير
ان يثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بالارادة الكلية حركة كلية الا
ان جرم الفلك في كل وقت حالا لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه
تخصص الحركة بسببه واستمرت على نسبة واحدة نفعهم من العقل الفعال عند
نسبته الى الكل هو الشيء خاص لتخصص قابله والجواب ظاهر وهو ان العلة العامة
بانفرادها يقتضي مع ان الحركة واما العقل الفعال فلا يحدث عنه حادث الا عند
حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا
ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون عرض النفس من التحريك هو التشبه
بالعقل فالنفس المحركة لا تدرك العقل وان النفس الناطقة مدركة وهو لا تحرك والحق
على مذهب الشيخ ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا
باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة
الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي
اعتراضاته تحمل على ما مر **وهم وتنبيه** اما الشيء الذي يتشوقه
الجرم الاول في حركته الارادية فهو على بيانه بعد ما تحس فيه الاشكال ان نعلم انه
لن يتحرك متحرك ارادي الا للطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل الحسي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة

والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حالة مملولة او ازالة وصب
فان النائم يتخيل واعضاؤه اتم قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة تكون
بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير
كالضروري كمن يرى في منامه شيئا محبوبا جدا او جنبيا جدا فقد ينزعج للهرب او
للطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء ولحفظ ذلك
الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الامرين
فقد ذكر هاهنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان
حصول الوضع الكلي ليس اتم لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر وكان من الواجب
ان يبين الشيء الذي هو غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات
النفوس وافعالها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات فكان ايراد الغرض
فيه اولى فعوض بيانه هناك وانما ذكر الوضع الكلي هاهنا تم بالعرض وذلك لانه احتاج الى
ذلك في الاستدلال على وجود النفس لها قد ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع
ان تعلم ان التحريك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو
غرض ما يشعر به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة
عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والعقلية على ما يجيء بيانه في
النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالاولوية الطلب قد يقع على وجوه فانه قد يكون
حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفيت الغايات
كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب استناد هذه الحركة الى غاية
يتمسكون بها مشككين بامثالها ومن غايات كل واحد منها ثم اجاب عن
شبههم وهو ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات يتخيلونها
لوجب ان يتذكروها بان يخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور يلزم امور
يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا
يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها
فاذا الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة
وهاهنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود هاهنا هو الوجود المطلق الذي يقال
على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمقول على
اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا من ماهيتها بل انما يكون
عارضا فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله
تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما
لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع
بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود فانت
يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق
ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك
الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه
على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا فان كان بعيدا عن ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش عن المحسوس
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة اين ووضع ومقدار
معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل
متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما
لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذا الانسان
من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها
الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي ∴ يريد التنبيه
على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن
يجري مجراهم ممن ينقاد لقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا
بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما
لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال عكس نقيضها والجوهر هاهنا هو
الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته
قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسببه ما فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان

او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او
جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي خاصة او عامة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين
والوضع والكيف والكم مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من
زيد ومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على
الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا لم يكن من الاشخاص
انا سا لانه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق غريبة كاين
ووضع متعينين وح يمتنع ان يكون محمولا على انسان لا يكون في ذلك الاين
وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا
فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو
واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو
طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني
هو الانسان المقرون بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك
فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظ واعترض بعض المعترضين على هذا البيان
بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمط اثبات موجود في
الخارج غير محسوس ويمكن الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض
لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الملحوظ مع الاشتراك فان الاول موجود
في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم
وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء
من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول
ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه تنبيه
الوهم هو ان يقال الكم قد اشترط في الانسان المعقول تجريده عن الوضع و
الكم والانسان المعقول الاوله اعضاء ذوات اقدار وبيانه الا وضاع على
ما يحتمله ويحسه والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان

لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد
من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة واحدة معقولة غير محسوس كالحال في
الانسان نفسه تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس
لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم
الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل و
الوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الوهم والحس وهي من علائق
الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات
المحسوسات وعلائقها اقول نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا
موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه اتم على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا
بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي هو رئيس الحس والمحسوس و
الوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه اتم على
ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة
بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن
مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست بمدركة بالحس بهما اصلا واذا كان
حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان يثبت وجود اشياء خارجة عن
هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة تذنيب
كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار
اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده الحق ههنا اسم فاعل في صيغتها المشتركة
كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها
الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد
الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا له فالصادق فهو صادق باعتبار
نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان
مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للموجود غير محسوس
فنبه اولا ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته التي بها هو حق اي
حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة

للانسان الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي
حقيقة حقيقته وبقية كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود
مما مضى ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن ان الشيخ لما المبدا الاول
لسائر الحقائق في ذكره على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك
فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج
ما هو محض كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون
معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر
ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه
ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم
مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة
فاعلية لعلية العلة الفاعلية **ش** يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية
الشيء او علل لوجوده والاول ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة
والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون
علة مقارنة للذات او مباينة لها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما
يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله
والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع هما ليسا
من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين
للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما والنوع محمول على الاخر
بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك واذ قد تبين ذلك فقول الشيخ
الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى
علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة
له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان للاجسام المركبة والسطح
ليس محل الخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس صورة
له لان المادة لا تكون صورة فيه وليسا جنسا وفصلا للمثلث لانهما ليسا

بمقدار علية ولا هو علتهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق
بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية بقوله او الغائية الى
ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة
فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول
تنبيه اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه
موجود في الاعيان **ش** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما
اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هاهنا الفرق بين علل يفتقر الشيء
اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق
ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح
الشبيهين بهما ولو كان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في
تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر
العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجبة للشيء الذي
له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود
وهي علة الجمع بينها **ش** لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود و
كان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية
تعلق العلل الوجودية التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق
احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى
ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى موجود في موضوع والى ما لا يحتاج
فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة موجبة والى موضوع يقبله والثاني
يحتاج الى علة موجبة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له
علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة و
الشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة للماهية
والعلة الموجبة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة

اي اشارة الى علل الوجود ولا الغرض على
الفاعل والغاية بحصول بينهما او لم يرد
الموضوع واورد لفظ قد لو رد تعلق
بعلة اخرى ٩

والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته
واليه اشار بقوله علة لبعض ما كان العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر
المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او
بجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجبة
فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة
للتركيب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية
التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة
لها في الوجود فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها يعني الغاية ومعناها
اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع ومحدث
على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول
بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة بوجودها عنه
وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متاخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول
بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة عليها وعينها تكون باعثة لجعل
الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة
تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على
بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ وانما قيد الغاية
بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم
الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا
غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة
في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على
وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون
علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات
والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كان نهاية لتحريك الجسم الى

حصول ذلك الشيء فيكون لذلك الشيء مقتضيا ما امر ثابت دال على وجود
ذلك الشيء لها بالقوة ويسمى ذلك النهاية قبل وجوده بالفعل وهي العلة
الغائية بعينها اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة
كل موجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل
عليها على الاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها ايضا بالاطلاق
واما في صيرورتهما مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها
بالوجود فاذا ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول
ولكل صورة ومادة مما علمنا انه لتحقق اي حصول كان في الوجود تنبيه
كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان
يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا فان وجب فهو الحق بذاته الواجب
وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته
بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته
صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا واما ان لم يقرن بها
شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب
الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته اقول يريد قسمة الموجود
الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته
اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره
على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه الامكان
فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من
حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل
ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا
لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها
او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين المتساويين من غير مرجح
فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد

القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن
الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء
او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان ينتهي ذلك الى غني الماهية
ويكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
غير واجبة الخ ويجب بغيرها ولنزد هيهنا بيانا آخر **اقول** يريد بيانا آخر
الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما
واجب او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى
واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم
الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر يذكر فيما بعد
ذكر الثالث واراد ان يبين عدم امكانه فبين في هذا الفصل ان سلسلة
الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها قال
الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن
مع تقسيمات والشيخ قرر على الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني
في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت
لم يكن لها بد من شيء خارج يحتاج اليه جملتها لان احاد الممكنة وكل واحد منها
وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون
ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذا هو واجب وقال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب
اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول لوجود تلك
عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من فرض وجوده مع المسبب فح
لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما
لكن الشيخ تساهل فيه هيهنا اذ كان في عزمه ان يذكرها في اول النمط
الخامس **واقول** على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان استناد الشيء
الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا
البيان موقوف على بيان امتناع تخلف المعلول بعد تقدم العلة بالزمان لان

كل واحد من السلسلة لو كان بحيث لا افتقار الا في ان يكون في احدهما معلولا لما
يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله
لا الى اول لو مراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور و
هو ان اطلاق الجملة على الاشياء الغير المتناهية لا يصح فلفظ لا ينبغي ان يتفق في الاحكام
المنوية الى امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة
خارجة عن احادها **اقول** يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير
وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى
اعم منها بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون
كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا
تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما تجب باحاد
هذا تقرير البرهان انه قسمه الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم
الثاني وهو ان يقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل
الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله اما ان يكون يقتضي علة هي
علة الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد
واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول و
وجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان علة
الشيء يجب ان يكون متقدما عليه ووجود كل واحد من الاحاد ليس متقدما على الجملة
واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند
اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل
هناك مع الاجتماع هيئة او وضع متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من
اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر
هو مبدأ فعل واستعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات والحاصل
في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث
هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة هيهنا من النوع الاول حكم الشيخ
عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد **قوله** واما ان يقتضي علة هي بعض

الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولا لا علة
أولى بذلك وهو بيان فساد القسم الثاني ومعناه أن كل واحد من الجملة لما كان
معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى لأن كل بعض يفرض علة فالبعض الذي
هو علة لذلك البعض أولى منه بالعلية قوله وأما أن بعضه علة خارجة
عن الآحاد كلها وهو الباقي ومعناه ذلك وفساد الأقسام المذكورة يدل على صحة
هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي أولا علة للآحاد ثم للجملة
وإلا فليكن الآحاد غير محتاجة إليها فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها بل ربما كان
شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق أقول
لما بين أن كل جملة معلولات فرض هي محتاجة إلى علة خارجة أراد أن يبين أن
العلة الخارجة إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت أولا علة لواحد واحد من
الآحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج إليها ولزم من ذلك
كون الكل غير محتاج إليها أيضا أو بعض الآحاد غير محتاج إليها وذكر أن هذا الفرض
ممكن الوقوع دون الأول إلا أنه يلزم منه أن لا يكون علة الجملة علة لها على الإطلاق
قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لأنه — على المجموع إنما يستلزم أن يكون علة لبعض الآحاد
علة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فأورد هذا
الفصل لبيان المقدمة الأخيرة وأقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة
الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها والأشبه أن مراده بيان أن الجملة
المفتقرة إلى علة خارجة فتلك العلة يجب أن يكون أولا علة لآحادها أفرادها
اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي
طرف لأنها إن كانت وسطا فهي معلولة أقول قد تبين مما مر أن كل جملة مشتملة
على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية أو غير متناهية إن لم يشتمل
إن لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت إلى علة خارجة عنها فلكن تبين أنها
إن اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اشارة
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات سواء كانت متناهية أو غير متناهية فقد
ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة

طرفا وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي إلى واجب
الوجود لذاته أقول لما فرغ من بيان المقدمات أشار إلى المطلوب فذكر أن كل
سلسلة مترتبة من علل ومعلولات متناهية أو غير متناهية فلا تخلو إما أن لا يكون مشتملة
على علة غير معلولة أو يكون مشتملة عليها والقسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة
خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن أن يكون تلك الخارجة أيضا معلولة لأن
السلسلة المفروضة لا تكون تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة
والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فحصل على التقديرين أنه لا بد من طرف والطرف
واجب كما مر فإذا كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وهذا تمام
البرهان الذي أراد الشيخ تقريره واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد لكن على
تقدير وجوده يلزم منه المطلوب لأنه مشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول و
لما كان البيان المذكور شاملا له لم يفرده الشيخ له قسما اشارة وفي بعض
النسخ تنبيه كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فإما أن يكون
ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر
وإما أن يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا
وهذا منكر وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف فيه وهذا غير
منكر وإما أن يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر أقول
هذه مقدمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها أن الأشياء قد تختلف
بالأعيان كهذا الشخص وذاك الشخص وقد لا تختلف بالأعيان إما بالاعتبار
كالعاقل والمعقول أو بنحو ذلك والمختلفة بالأعيان قد تتفق في أمر مقوم كزيد و
عمرو في الإنسانية وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود
فالمختلفة في الأعيان المتفقة في أمر مقوم تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتمعا فيه
أحدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو إما أن يكون مع امتناع
الانفكاك من أحد الجانبين أو لا يكون والأول هو اللازم والثاني هو العروض و
اللزوم لا يخلو إما أن يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر
وهو كالحيوان اللازم للناطق والأعجم في الإنسان وغيره من الحيوانات وأما أن

يكون من جانب ما به الاختلاف وصرح الشارح كون الحيوان ناطقا وأعجم معا
منه إذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب أما إذا كان شيئا
واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان
المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخص ذلك وهذا لم يذكر
في الكتاب لأنه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه وأما العروض فلأنه إما
أن يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده أتم ليس بممكن وهو
كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند القائل بهذا الموجود وذلك
الموجود عليهما فإن الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لماهيتهما
المختلفتين بالكلية أو بالعكس ووجوده أتم ليس بممكن وهو كالإنسانية
المعروضة لهذا وذاك عند القائل بهذا الإنسان وذلك الإنسان عليهما فإن
الإنسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخص وما في الكتاب
غني عن التطبيق **إشارة** قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون
الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو
بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم بالوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود
أقول هذه تتمة أقوى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل
سببا لصفة أخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجب ومثال كون صفة
ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة أخرى كون التعجب سببا للضاحكية ومثال
كون صفة ما هي العرض سببا لصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا
لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات هو أن سائر الصفات
إنما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر
الصفات عن الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم يجز صدور الوجود عن شيء منها
والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظاهرا بسبب أن عقول
العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة فيه وذلك أنه استدل على أن الوجود لا يقع

على الوجودات بالاشتراك اللفظي بما أدرك كثير من استفاد منهم وحكم بعد ذلك
بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو
لوجود الممكنات ثم عدل عن ذلك ثم لما رأى وجود الممكنات أمرا عارضا لماهياتها و
كان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب
أيضا عارض لماهيته غير وجوده ثم عدل عن ذلك على أكبر قطعي أنه لم يجعل وجود
الواجب عارضا لماهيته لزم أن لا يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة
وأما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي وشيئا
منشأ الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فإن الواقع بالتشكيك على أشياء
مختلفة إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على معنى منها بل بمعنى
واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الإنسان على أشخاصه بل على الاختلاف
إما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار
أو بالأولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه
آخر غير الوجه الذي هو به واحد وإما بالشدة والضعف كوقوع الأبيض على
الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فإنه يقع على العلة ومعلولها
بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها وعلى القار
وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالكل
الله والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو
جزء ماهية لتلك الأشياء لأن الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل لا يكون إلا عارضا خارجيا
لازما أو مفارقا فأمثلة كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على
السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو أمر لازم إياهما من خارج وذلك
لأن بين طرفي البياض والسواد في الألوان أنواعا من الألوان لا نهاية لها بالقوة و
لا أسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض
أو الحمرة أو السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لتلك الجملة غير مقوم وكذلك
الوجود في وقوعه على وجود الواجب ووجودات الممكنات المختلفة بالهويات
التي لا أسامي لها بالتفصيل لا أولا على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات

اعنی انه انما یمتنع علیها وتتبع لازم خارجی غیر معقول واذا انتقض هذا سقط هذا
الحل اشکالا ان هذا انما یتم باشتراکها وذلک لان الوجود یمتنع عن ماهیته بمعنی
واحد کما ذهب الیه الحکما ولا یلزم من ذلک تساوی ملزوماته التی هی وجود
الواجب ووجودات الممکنات فی الحقیقة لان مختلفات الحقیقة قد تشترک فی
لازم واحد وانا اوردت هنا شبهة معضلة واشیر الی وجه انحلالها اقول
هذه شبهة التی زعم انه یبطل بها قول الحکما ان انیة الواجب هی ماهیته قال
لما ثبت ان الوجود مشترک فهو من حیث انه وجود یقتضی المعروضیة للماهیة او
لا معروضیة او لا یقتضی شیئا منهما والاول والثانی یقتضیان تساوی الواجب
والممکن فی المعروضیة واللامعروضیة والثالث یقتضی احتیاجهما الی سبب
منفصل یجعل وجود احدهما غیر عارض ووجود الاخر عارضا فالجواب بما
عرفت مما مر واعتبر النور المشترک الواقع علی الانوار لا بالتساوی مع ان نور
الشمس یقتضی ابصار الاعشی بخلاف سائر الانوار وکذلک الحرارة المشترکة
مع ان بعضها یقتضی استعداد الحیوة او استعداد تبدل الصورة النوعیة
بخلاف سائر الحرارات وذلک لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهیة و
ایضا لو کان الوجود متساویا علی ما ظنه لکان المحتاج الی سبب یقتضی المعروضیة
هو الممکن اما الواجب فلا یکون محتاجا لان عدم المعروضیة لا یحتاج الی وجود سبب
بل یکفی فیه عدم سبب المعروضیة علی ان الحق ما ذکرناه اولا ومنها قوله اتفق
الحکما علی ان عقول البشر لا تدرک حقیقة الاله تع وعلی انها تدرک وجوده
وکیف والوجود عندهم اولی التصورات فذلک یقتضی مغایرة حقیقته ووجوده
لان تسلیم الذی یقولون وبه یقولون قولهم انا نعقل ماهیة المثلث ونشک
فی وجوده والمعلوم مغایر لما لیس بمعلوم فههنا وجوده تع معلوم وحقیقته
غیر معلومة فوجوده مغایر لحقیقته والا لما افترق والجواب ان الحقیقة التی لا تدرکها
العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهویة التی هی مبدأ
الاول المحمول والوجود الذی یدرکه هو الوجود المطلق الذی هو لازم لذلک الوجود
ولسائر الوجودات وهو اولی التصور وادراک اللازم لا یقتضی ادراک الملزوم

بالحقیقة والا الواجب هو ادراک الوجود ادراک جمیع الوجودات الخاصة وکون
حقیقته تع غیر مدرکة وکون الوجود مدرکا یقتضی مغایرته تع للوجود المطلق
المدرک لا الوجود الخاص به تع ومنها قوله لو لم تکن حقیقة الواجب الا مجرد الوجود
مع القیود السلبیة التی لا مدخل لها فی علیة وجود الممکنات فان العدم لا یکون
علة للوجود ولا جزءا لها لکان علة الممکنات هو الوجود المساوی لوجودات
الممکنات والجواب ان حقیقة الواجب لیست هی الوجود العام بل هو مجرد
وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بمباینة بالذات ومنها قوله انهم
اتفقوا علی ان الطبیعة النوعیة یصح لکل فرد منها ما یصح علی سائر افرادها کما
ذکره فی اثبات هیولی الافلاک وفی ابطال مذهب دیمقراطیس فی الجسم الذی
لا یتجزی وفی وجوب کون الابعاد الجسمانیة فی مادة واذا ثبت ذلک فالوجود
طبیعة نوعیة لا یجوز ان یختلف مقتضاها اعنی العروض للماهیة واللاعروض
والجواب ان الوجود لیس طبیعة نوعیة لان الطبیعة النوعیة تکون فی الاشیاء
علی السواء ویقع علیها بالتواطؤ والوجود لیس کذلک ثم اعترض علی قول
الشیخ فی هذا الفصل لو کانت الماهیة مقتضیة لوجودها لکانت متقدمة علی
الوجود بالوجود بان قال لا یعنی العلة بالوجود الا انها موجودة وحینئذ یکون التالی
فی الملازمة المذکورة اعادة للمقدم بعبارة اخری والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثیر
العلة مشروط بتقدمها فی الوجود والشیء لا یکون مشروطا بنفسه واجیب
ان التقدم هو التأثیر لکن الماهیة لا یتصور ان تؤثر الا اذا کانت فی الاعیان
وحینئذ یکون کونها فی الاعیان اعنی وجودها شرطا فی صدور وجودها اعنی کونها
فی الاعیان عنها ثم قال ولما کانت الماهیة قابلة للوجود مع انها غیر متصفة
بالوجود علیها کذلک یکون فاعلة من غیر تقدم بالوجود والجواب ان کلامه
هذا مبنی علی تصور ان الماهیة ثبوتها فی الخارج دون وجودها ثم ان الوجود کلا
منها وهو فاسد لان کون الماهیة موجودة والماهیة لا تتجرد عن الوجود الا فی
العقل لا بان یکون فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل ایضا وجود
عقلی کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی بل بان العقل من شانه ان یلاحظها

وصفها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذا
اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت يكون هو بعينه وجودها والحاصل ان الماهية
انما يكون قابلا للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يمكن ان يكون فاعلا لصفة
لصفة خارجة عنه وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا ا
ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اقترانها بالوجود
لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها
بل انما يكون موثرة من حيث هي هي لا من حيث انها موجودة او معدومة والجواب
ان اعتبار عدم الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة يقتضي امتناعها عن الوجود
حالة الاقتضاء فان الامتناع عن الوجود وهي هي مح فضلا عن ان يكون
فاذا لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه وهذا بيان
فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل ومثل هذا البحث وان كانت
مودية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال الكلام
هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب
وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يغتر بما يذكره المبتدئ
ما قصدا اليه **اشارة** واجب الوجود المتعين ❊ هذا الفصل يشتمل على تقرير
البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن
علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان
يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون
لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون
واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه
ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون
واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخ من ان يكون
اما لازما للتعين او عارضا له او معروضا له او ملزوما له ومثل هي الاقسام

الاربعة المذكورة وكلها مح والى هذا القسم اشار الشيخ بقوله وان لم يكن
تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم
الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما للتعين المعلول لغيره مح لان
التعين اما ان يكون ماهيته او صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم من كون
الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب ماهيته او بسبب صفة اخرى لها
وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب
الوجود لازما للتعين كان واجب الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك مح واعلم
انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا
للازم او لجزئه او كانا معلولي علة وعلى التقديرين يكون الوجود الواجب لازما للتعين
لا يمكن ان يكون علة له والا فساد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا
وهو مح ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين
المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الاحتياج
الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول اي لغيره فاذا ايضا يحتاج الى الغير و
ذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث
وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما
تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا مح لانه يقتضي كون واجب الوجود
معلولا للعلة المقتضية لذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيانه
استيفاء لما يقتضيه وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث
حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث هي طبيعة غير عامة وح
لا يخ اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بسبب ذلك التعين العارض
لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة غير عامة ولا خاصة ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول
وهو مح لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين
واليه اشار بقوله فان كان ذلك مما يتعين به واحد فتلك العلة علة لخصوصية

ما الذاته يجب وجوده سناتح ولفظ ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور قبله و
سير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين به طبيعة الكلي
المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لحقيقة
الوجود الواجب المذكور القسم الثاني ان يكون التعين معلولا لما عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة خاصة نوعية ان تخصصت بتعين اخر سابق وهو تح
لان ذلك القسم كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان
عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم و
وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير وهو
الثمح لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي
الاقسام تح ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم
الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منها
وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المط والفاضل الشارح جعل قوله وان
الوجود التعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون
التعين لازما للواجب الوجود في قوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر فهو معلول
قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود
لازما للتعين ممكن او ان كان واجب الوجود لازما للتعين وجعل ذلك الى قوله
او صفة وذلك تح قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله
وان كان عارضا فهو اولى بان يكون له علة رابع للاقسام وهو كونه عارضا
قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول ثم
ثم جعل قوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك الى قوله وكلا منافي ذلك
للقسم الثاني مع نهيه بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي
الاقسام تح ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كتابه والله اعلم
بالصواب والفاضل الشارح ذكر ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من
وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان
احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في

الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردوها على
اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية
حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك لكشف نفس ما ليس بنافع والفاضل
لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يكون
انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تكثر بنفسها من
حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تكثر بامر ينضاف اليها وسمي ما به التكثر
تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وهو [illegible] الفاضل الشارح النقصان
لكان شيء يته لا اشتراك في كونها تعينا واختلفت بتعيناتها وعنها ليس لشيء
لان التعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات لا اشتراك في شيء ومن حيث
تشترك في شيء فليس بتعينات وهو انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج
الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشيء اتم لان الطبائع بعضها بالفصول
كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة من
من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون نوعا عقليا ولان تكون خاصة شخصية و
بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير
اشخاصا ولا تحتاج الى تعين اخر ولو كان التعين بالعرض امرا سلبيا لما كان عدم
الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عرضيا ولستا هذه العدم يصلح
لان يصير فضلا فضلا عن ان يكون من عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور واشباهها
يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما في
الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعينه فيتركب هويته فليس الامر
لان الوجود والعين العارض له [illegible] الوجود العارض للماهيات بالاشتراك الذي
الذي لا يلزم من تعدد الوجود به تركيب الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية
تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه فائدة اعلم من هذا ان الاشياء التي
لها حقيقة نوعية واحدة فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها العلة
المادة لما كثر العلل ومن [illegible] لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصها
واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة

سواد ان دولا بياضان في بعض الاجرام اذ كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وهذا كثرى
مجراه اقول تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها
حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما للتي عينها كان تعدد اشخاصها بسبب علل
مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم تتعين
ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذا لم
يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد تلك الاشخاص لما اذا كان تعينها لازما للتي عينها
كان نوعها منحصرا في ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد الاشخاص واذا حصلت
منه القاعدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه
القاعدة مشتملة على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا
وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى
المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس
والانواع ثم اذ بين ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فاذا
اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا
تشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر
محالها لكان المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخرى وتسلسل والجواب عنه ان
الشيء الذي لا يكون تعينه لذاته فلابد للتكثر من ان يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر
لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فمن المحتاج في ان
يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على
كل اشياء متماثلة كيفما اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بمباينها ولا
وكذا كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بعضها عن بعض بفصول
هو خاص بالمتماثلات نوعية محصلة من شأنها ان يوجد في الخارج عن عللها الا انها
ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح
بان الوجود يشترك فيه الواجب والممكن من غير ان **تذنيب** فحصل من هذا
ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثيرين
اصلا [illegible] نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا

على ذاته فان التعين انما يكون عند كون الذات معقولة على كثيرة **اشارات** لو التأم ذات
واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها
قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا
في الكم اقول يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي ويتفصل
ذلك في الفصول التالية فهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدمة
التركيب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي متقدم المركب بحسب السرير
وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق
سابقا على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه
المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام
يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو
فان الجزء ليس هو بالكل ونقض بما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من
شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود
كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود التي
اتصف تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف
بالوجود الصائر بذلك واجبا لكان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل
واحد منهما كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له فينتج
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء
متشابهة **قال** الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يسبق
احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة وشيء حصلت بالفعل هي الجسم و
[illegible] الشيء وكذا ان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها سبقه **اقول** الهيولى
في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك
الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال فان قيل لعل المركب الماهية وان كانت ممكنة
للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان
يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا

لما مر وابيا في يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فاذا فرض ان ذلك ان هذه
المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها ولقول المقصود هنا
كون المركب ممكنا في ذاته وهي ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى عليه
لا يتعين بنفسه ما وفيه نظر **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما
اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان
فبقى ان يكون عن غيره **اقول** الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى
ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل
ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض له من
خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته
فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته
على ما بان في فصلنا الوجود لا يكون بسببا لماهيته فاذا وجوده من غيره و
المقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو مبدأ الاول لجميع الموجودات
وانه ليس بجزء من نفس ذاته وهو المراد من تمام ماهيته لانيته **تنبيه** كل ما تعلق
الوجود بالجسم المحسوس يجب به الابانة الجسم المحسوس هو الاجسام التي
ويتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلوله اعنى
كمالاته البائنة والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه انه
يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية
كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **فوقه** وكل جسم محسوس فهو ممكن بالقسمة
الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن كبرى
القياس **فوقه** فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق وفي
وانه كل جسم محسوس فيستحق جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار
جسميته هذا برهان اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي يستحق
جسما اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه

في شخصه منها اذا اخذت الجسم جسما اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت
الاشارة اليه فيستحق كل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه فيصح لفظة الا في
قوله الا باعتبار جسميته باقصى معنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقرير الكلام
ان كل جسم نوعي فيستحق جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته
ومن القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما هو كذلك فهو من نوعي
فهو معلول **فوقه** وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول **اقول** هو نتيجة
الفصل ويتبين به ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان
الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعنى الاشياء التي
لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذا الى ان ينفصل عنها بمعنى
فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته **اقول** يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب
فبين ان لولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل لما يقتضي
امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض
هذا بالوجود فبين ان الواجب من حيث هو موجود واجب يشارك الموجود
الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار عليه
الاشياء كلها على ما وجه وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض
لها من حيث هي معقولة فاذا واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي
جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا
عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما
بالفصول او بالاعراض اما عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذوات واكثر ايرادات
الفاضل الشارح متعلقة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها
وقوله ان الشيخ الرئيس في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر
الوجودات بامر زائد فقال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن و
الوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار

فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء المصير باعتبار عدم شيء له
مركبا والمراد الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يشترك في الماهية
بذاته الى شيء خارج عن ذاته وانما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن بعض آخر مثله قوله
فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل فان الفاصل الشارح هذا مبني على
ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في منطق المحاكمات
عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية من واجب الوجود فنفي
الحد المستفي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالحق أن
انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد
توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد
لها لوازم توصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات ونحن بينا بها الاقتصار
عن التعريف بالحدود المركبة وهذا ما ذكرته في المنطق ولم يزد عليه شيئا وواجب
الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له
لازم توصل لصورته العقل الحقيقية فاذا لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم
وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو
كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون
من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا
عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجوهر
النوعية عند المقوم كما تشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها
لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا
بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له لعلة
فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح
حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب
له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة
كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الوجود لما لم يكن من نفسه

الماهيات بل من لوازمها لما لم يصر بأن يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما او
لا الصار باضافة المعنى اللاحق اليه جنسا للاعراض التي هي وجوده في موضوع
ت هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم
البيان وعبارة الكتاب ظاهرة اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساو في
القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب الوجود
فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب
مانع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع
فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له و
لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ت الند
المثل والنظير والباقي ظ اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء
عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا
حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته ت يريد بيان ان واجب الوجود عاقل معقول فقال الاول معقول
الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر
تفسير القيوم بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي
من انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في
الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقده فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي
ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها
من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اي عن التشخصات وعن العوارض التي تصير المعقول بها محسوسا
او متخيلا او موهوما والباقي ظ وقد احال على ما بين في النمط الثالث تنبيه
تامل كيف لم يحتج بياننا في ثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن السمات الى
تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه
لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من
حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل
هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اقول

ان هذا حكم للقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول
ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون
بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر على احوال الخليقة
على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود
الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير
متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون
بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا
بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف
وذلك ان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول و
اما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا
كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين
في قوله تع سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على
وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كان طريقة قوم
اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق **النمط
الخامس في الصنع والابداع** يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره
في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم
على ما سيبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء
الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي
العامة المفعول به مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع و
فعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء
اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زال الحاجة الى الفاعل
حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان
البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقولوا لو جاز على الباري تع

العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري تع في ان اوجده
اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا فعل وحصل له
الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل
وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تع من حيث هو موجود لكان كل موجود يفتقر الى موجد
اخر والباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما عليه
المعتمد في هذا اقول الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما
هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود
المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني لاحداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث
فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل الجمهور
منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء المفعول كالبناء بعد فناء الفاعل
كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل
للفعل بعد وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان
بعد صدوره محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذا كان الفاعل
ايضا كذلك وتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن
اشارة الى تقرير الوهم بحسب معتقد العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد
فقد زال الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل النظر
منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل انما قال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الحوادث
حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكنهم جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية توجد صادرة عن
الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او عرض من سائر الاعراض
عند من لا يثبته منهم وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا
الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث
واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري
الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا
لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم

الثاني شه: يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل ونحللها الى الاجزاء البسيطة
من مفهومه ونحذف منه ما دخله في الغرض دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور يطلقون
ان الاحتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد
اراد ان نحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا هو موجود بعد العدم
بسبب شيء الى اجزائه البسيطة ونظر فيه اجميع اجزائه معتبر في الاحتياج ام
بعضها معتبر فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتبين المعنى المطلوب
بالفاعل قوله: واما استعملنا لفظ المحدث بدل قولنا له موجود بعد العدم بسبب
شيء التخفيف قوله: فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو
موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الان كان
احدهما اعم لا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيما
موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء من تحريك ذلك الشيء ومباشرته وباله وبقصد واختيار
او غيرها او بطبع او بتولد او بغير ذلك او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت
الان الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي
يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو
قال فعله بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن او ردنا نفس كون الفعل
فعلا او نفس مكررا اما النقض في المفهوم فعلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون
بالطبع ولما كان مكررا لو كان مفهوم الفعل دخل فيه الاختيار فاذا قال
فعله بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان ومعناه انا نعبر هاهنا عن معنى المحدث
بالمفعول سواء كان احدهما مغايرا الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا
وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون
كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية النسبة بين المعنيين
ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة مخصص
مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث
قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث وذلك
بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه

لان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن جسم حدوث بالتولد لان الجسم
بحيث لولا اعتماده لم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد
عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدود
بهاتين والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد
لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل
احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى
يعم الاحداث او الابداع فاستعمله الشيخ هاهنا على انه مساو للاحداث واستعمل
المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل
واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا
البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام بعض
ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام غير ذلك البعض
اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا
البحث لغوي صرف والمتكلمون يشترطون كون احدهما اكثريا او كون الثاني
ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة
لا يسمون النار فاعلا للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والترجيح في امثال هذه
المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول: ليس هذا
البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل و
الصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اورد ما يشتمل على
ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل بينها كانه ادل على ذلك
المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما استعملا لاعتبار شيء آخر وضع الفعل بازاء
ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص الشرع
واصل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بالارادة لان الفاعل في اللغة
هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا
نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل

ان الحق مفهوم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يتقولون النار فاعلة للاحراق ولا الما
فاعل البرودة ليس بشيء والدليل عليه مجاز في كلامهم توقوا اول البرد و
تلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
وعينان قال الله كونا وكانتا فعولان بالالباب ما تفعل الخمر وامثال ذلك
فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل الحر والبرد فما
المانع ان يقال فعل بغير الالة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى
المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن السخف
على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه
قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا
ذلك في غرضنا فمفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم
كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلا يتعلق بفاعل وجود المفعول
اما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل وجعل جاعل
اذ هذا الوجود لمثل هذا الجاير العدم لا يمكن الا ان يكون بعد العدم فبقي ان يكون
تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما
ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح متمسكا على ان يسمى الفعل ما يحصل وجوده
بعد العدم عن سبب سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه
او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده
شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشيا وجود وعدم وكون
الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود
بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من
الممكنات يلحقها اوصاف يجب ثبوتها لذواتها لا لشيء اخر فبقي ان يكون المتعلق
بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل
فاذا هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم
من الثاني وسيبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا عما التعين الشيء المحتاج

الى الفاعل وليتعين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول
اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو غلط لان الحدوث كيفية للوجود متاخر عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر
عن الاحتياج المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر الشيء عن
نفسه بهذه المراتب اقول هذه فايدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن
تكملة واشارة فالان نعبر انه لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه
غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما ان يكون
الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود
بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب
الوجود بذاته من حيث المفهوم لا يمتنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له
الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما
المتعلق بالغير وان كان يعبأ ان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهومهما معنى
ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا
وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز مثلا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده
بغيره ويكون في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب
الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائما يحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط
فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود
انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل ش
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا
لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير او لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بين ذلك يبين
فساد ما ذهب اليه الجمهور وقد ذكرنا اولا ان الاول من هذين القسمين اعم من الثاني
وذلك لان الممكن الموجود هو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذا
الواجب بالغير يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا انه يمنع شيء من خارج المفهوم
فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق

بالغير ومنع قضيته جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر
يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده
وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق
الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذا لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لحقا لغير الاخص
ولما تقرر ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات
وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان
التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه ان لم يكن
في حد نفسه واجبا بالغير بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له
تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا
بالغير واذا انتهى هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالعدم دائما لا في حال
حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فتبين ان هذا التعلق للمعلول دائما
بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كانت هي كون المعلول مسبوقا بالعدم
على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم
في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا
عن فاعله هذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه
تكلم فيما الحاجة اليه ولم يتكلم فيما به الحاجة وذلك لانه اثبت في الفصل السابق
ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث والحاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه
ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث او لا والدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا وهذا
محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس
الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة
على المطلوب اقول اما قوله الحاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل
اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المعلول في اي شيء يتعلق
بفاعله فمذهب الحكماء انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في
صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحس الحق في ذلك

محو في الفصل السابق انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب
تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق
ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه
فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة و
لما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان
دائما او غير دائم يتعلق بالغير في وجوده مادام موجودا وهذا هو مطلوب الشيخ اما
البحث عن علة الحاجة هل هي الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة
لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ
مستنا بعنا كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان فكان الحكم غير
موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن منافيا لقوله ولذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث
واما قوله انه لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى المؤثر او لا فليس بشيء لانه تبين
ان الواجب بالغير لا سيما في الدائم فان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم اذا
كان واجبا بغيره كان مفتقرا الى الافتقار وهذا القدر كاف بحسب غرضه منها ثم
قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان
يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة
والمعلول لا لهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا
واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون لفاعل مختار فاذا
حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا
ينافي افتقاره الى الفاعل الموجب واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه
المسألة اقول هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم
صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا
عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد بيان حدوثه انه محتاج الى محدث
وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل كما ذكروه
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
واما القول بنفي العلة والمعلول فليس متفقا عليه عندهم لان مثبتي الاحوال

الحاجة هو الامكان

المعتزلة قايلون بذلك صريحا والقوم اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون
مع المبدأ الاول قدماء ثمانية هي صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب
لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وسميتها شي الا
انهم احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير مقتصرين
على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى
ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل
الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا
ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية والهم
لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو
فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا الهم الى انه ليس بقادر مختار
بل ذهبوا الى انه قادر ومختار لا يوجب تكثرا في ذاته وان فاعليته ليست
كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية
على ما سيجي بيانه **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه كقبلية الواحد التي
هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية
قبل لا يثبت مع البعد وهذا ايضا فيه [illegible] تجدد بعديته بعد قبلية بطلت وليس
تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون
قبل ومع وبعد فهو شي اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل
هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لا يتالف من غير منقسمات
يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصالا
اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته بعد في هذا الموضع وبيانه ان الحادث
بعد ما لم يكن يكون بعديته منضافة الى قبلية فلذا ان قبلية قبل الوجود
البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد معا بل
قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية نفس العدم لان العدم
كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد

فاذا هناك شي اخر يتجدد ويتصرم وهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته ازني
الحائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته
فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات
وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات
والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل
هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب وهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان
ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي
يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة ومن الناس
من يعلل بالطبيعيات وانا اوردت هذا الاحتياج اليها [illegible] ان يكون فيما يقتضي
من الكتاب واعلم انه انما نبه هيهنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية
والبعدية الخاصتين به فانه هو الشي الذي لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجبان
ذلك لان الشي قد يكون قبل شي اخر فقبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان
قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان
فليس بسبب شي اخر بل ذاته المتجددة المتصرمة صالحة للحوق هذين المعنيين
بل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان
وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجبان معا
ليس بتمييز حقيقي لان [illegible] يجري بعينها في معانيهما المختلفة كما [illegible] الزمان
الا انه لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان
لا يوجدان الا في العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية
لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن يثبتهما في العقل لشي يدل
على وجود معروضيهما الذي هو الزمان مع ذلك الشي ولذلك استدل الشيخ
بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعاني فقد
اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج
لكانت القبلية الواحدة قبل موجود اخر بعدية اخرى وتسلسل وذلك لان الكل

هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه
بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون
زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان
معين كان حكمه كسائر الموجودات في لحوق قبلية اوليه تعتبرها الذهن ولا يلزم
ذلك لانقطاع بانقطاع الاعتبار الذهني وسندفع انتم اعتراضه بانهما
معنى ان يوجد معا سبق وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد مضايفاهما
في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا وسندفع اعتراضه الثاني بان العدم لو
اتصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف الموجود بالمعدوم وذلك لان العدم المقيد
بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية من
حيث هو معقول ثم انه استدل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على
بعض هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم
ان يكون للزمان زمان اخر فرق له والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك استحق القبلية
والبعدية العارضتان له عن زمان اخر ولم يستحق القبلية والبعدية العارضتان
عند لغيره ليس بمقبول لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية
استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكن كان اتصال
كل جزء على الاخر ممتنعة فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من انات الثاني ان تجويز وجود
قبليته وبعديته لا توجبان صحاف جزئين من الزمان بعد زمان يغايرهما ينفي تجويز كون
العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما فالوا ايضا ان قيل في الفرق ان
القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء اخر ولا
يمكن مع القول بحادث لجزء من الزمان مسبوق بجزء اخر والممكن مع القول بحادث هو
اول الحوادث لانه ينافي الاستدلال الا هو قبل اول الحوادث اجيب بان نفي قولنا
اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد و
ان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما تغاير
لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم لم يحصل في الزمان الذي حصل فيه الامس
وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد

حين كان امس ولفظة كان يشعر بمضي زمان وذلك يقتضي ان يكون للزمان
زمان اخر قال والقبلية والبعدية الزمان المحركة اقتضى بمثل هذا البيان وقوع
الزمان في زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له هوية غير الاتصال الاتصالي
التجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس
فيه تقدم ولا تأخر بل التجدد ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين
يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدمة ومتأخرة بل هو عدم
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة تقدم
وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار للشيء اذ هو معنى لحوق التقدم
والتأخر الذاتيين ولما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يعارضهما عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانها تصير بسببهما متقدمة ومتأخرة [illegible] وهذا هو الفرق
ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاذا قلنا اليوم
وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان معنى [illegible] يشتمل على
معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم
بالعدم حتى يصير متقدما ولما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان
اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة غير
الزمان الى الزمان وهو متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان
في نسبتها واحدة بالعدد وهو زمانهما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان اخر
الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن
الا مع تغير حال وتغير الحال لا يكون الا لذي [illegible] تغير حال لا على الموضوع فهذا الا
انا نعقل بحركة ومتحرك اعني بقوة ومقوى لاسيما ما يمكن فيه ان يقبل [illegible]
وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قيل فقد يكون
ابعد وقد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان يريد بيان
ماهية الزمان ونفيه ان التجدد والتغير اللذين نبه على وجودهما في [illegible]
التقدم لا يمكن ان يوجد من غير تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون لشيء يصح منه

التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا
الاتصال اذا اسقطوا الوجود تغير هو عرض وتغير هو جسم يحل التغير فيه
ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال يعقل الوجود
بحركة ومتحرك والبيان الذي كذا في الفصل السابق فقد دل على وجوب كون
كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذا هو مسبوق بزمان
اخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة
لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في النمط السادس
فاذا الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما يجيء بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل
فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة ومهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال
وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من
جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان
الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة
تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض
تقدما وضعيا يوصل المتقدم والمتاخر مجتمعين في الحركة والوجود يجري مجرى
المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة
وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر
من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هنا وقد قال في الشفاء بعد ان بين
وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها التقدم
ما يكون فيها في المتقدم من المسافة والتاخر ما يكون فيها في المتاخر من المسافة
لكنه يتبع ذلك ان المتقدم في الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم و
المتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقهما من
جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد
المتقدم والمتاخر فيكون للحركة عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر

للحركة لا من جهة ما هما صح

ولما عقل التقدم بان استقر للمسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان
عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والاكمال
البيان يحتمل بالعدد وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي
ذكره الشيخ ها هنا وغرضي من ايراد هذه الكلمة الحسنى اشارة كل حادث فقد
كان قبل وجوده ممكن الوجود وكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة
القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه
فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير
ممكن في نفسه فبين اذا ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه و
ليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر
الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان ان كل
حادث مسبوق بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن
الوجود او ممتنع الوجود والاول حق فان الثاني لا يحتمل فاذا له امكان وجود قبل وجوده
وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور
عليه هو كونه في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له
في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذا كونه ممكنا
هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه
لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن ان يوجد
او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فانما هو
امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض و
الاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه امكان وموضوع
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو
قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه
وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان صورة
فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود
اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس

الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له السواد
او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وهذا الجميع
من الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده والاخر اما ان
يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مما لا كما يقال البياض يمكن ان
يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء فان
ان لم يكن كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع
والمادة وقيل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا
علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث هو هو
لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك
الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض عدم علاقته لشيء متف
وما يتبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فمعنى الامكان موجودا كان او
وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
لها اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجب جميع المواد وان لم يكن
والامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها وتوجد بها بالقوة فيقال
في هوائها بالقوة ومن يختلف بالقرب والبعد ويزول عنها مع خروج الوجود
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما الامكان الوجود
الحاصل في نفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان
يكون نوعا واحدا والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والممكن
بالامكان ههنا تكثرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها ومن الحيثيات
لها الموصوفات في نفسها وهذا لما اردت تحقيقه فهذا الموضع لبزوال

التي نوردها هنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف
فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضة ذلك بانه موصوف قطعا بانه مقدور لله تعالى
وذلك يقتضي ثبوته معارضة للمعارضة بالممتنعات التي هي عن الممكنات مع
كونها نفيا صرفا فلنحفظ تقضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور
الخارجية واما قوله لو كان للامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول
وصفا للغير والثاني يحتج لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان آخر والجواب
عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي يتعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء
الخارجي ليس موجودا في الخارج سوى امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وهو من حيث كونه
قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع
الاعتبار كما مر في القسم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو
وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود في الخارج مع عدم المطابقة و
الاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها
احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي
احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا
يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء والاخر
ان يكون حالا في غيره لان صفة الشيء لا تكون حاصلة في غيره فالجواب ان امكان الشيء
قبل وجود الشيء حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه فان
بالقوة وصوحه موضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس
اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كالصفة
المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره يمتنع ان يقوم امكانه
بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المضافين
فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان
فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق بعد ثبوت المضافين ولكن
يكفيه ثبوتهما في العقل والاحتياج من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكن من حيث تعلق

موضوعه البائنين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة وجود موضوع له
في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان مفتقرا الى موضوع
او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع كونها
غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما
بما في الخارج وان امكان هذه الاشياء صفة لمهياتها المجردة عن الوجود والعدم في
العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض
في موضوع وهو انما هو صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كالاضافة للمضاف
اليه واما قوله لو قبل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى
الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت
حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ولزم التسلسل
دفعة ولو حصلت قبل الحدوث في وجود الحادث كان موقوفا اما على وجود سابق او
على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث موجودا لا بعينه والثاني يقتضي بوجود الحادث
قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا
اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه
ولا متقدم عليه و وجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله و
ذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في
الجسم الابداعي على ما تبين في العلم الالهي وعليه شيء الشيء قد يكون لعدم السبق
من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الان في جملة الى ما يكون
باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا يريد بيانا ثبات الحدوث الذاتي
الذي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي لان
الحدوث هو كون وجود الشيء متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني وذاتي لانقسام
التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي
واعلم ان تاخر الشيء عن غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى
احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه
والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلية والخير ان يشترك كان

في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى
الاخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا اليه كما للشيء فالمحتاج هو المتاخر بالذات
عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يؤثر في
وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة
المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير
بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا
ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا
ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد
لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك
تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في
قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك لانه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان
يقال التقدم بالطبع على التقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فعكس
المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد فهو تاخر
بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم
الاخر وهو تاخر الشيء بحسب عدمه عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية
وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي
لان التاخر بالزمان او المرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض متقدما
وهو هو لان المقتضي للتاخر هو امر عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان
يعرض متقدما وهو هو لان المقتضي للتاخر هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه
الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان
يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام
الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا
قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر و وجود الاخر ليس عنه فما

استحق منه الوجود اولا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود الا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر. وهو بيان التاخر بالذات في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا اعني المتاخر كالمعلول مثلا عن الاخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق للمتاخر الوجود الا وللمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علة ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علة في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها وانت ترى ان هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات. وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح ولاعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قوله العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلابد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ انه لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل قوله تحركت اليد فتحرك المفتاح بيانا اخر عنه ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله ثم انك تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته مجردا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود

عن غيره فاذا لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي. ولما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الذي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يستلزم ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما اعتباران له ومنه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له مجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فهو اذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذا وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال فمعنى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتباره مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج وان كانت باعتبار العقل لانه لا يمكن ان يعتبر الماهية مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن من القسمين الاخرين فهي لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذا انفردت صارت لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم ولها باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليس بمعنى العدم وحتى يكون معناه انه يثبت لها ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى

السبب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود من عدم فليس
معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتفسير الشيخ انه لو جرد ذلك الكثير عن اعتبار
يكون لها قبل وجودها بالذات **شرح** ووجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث
هي على الحال التي بها تكون من طبيعة او ارادة او غير ذلك اتم من ان تحتاج
الى ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة
النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار
الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل
الى الجوع او الى زوال المانع حاجة القصار الى زوال الدجن **ش** يريد ان ينبه
على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول يتعلق بعلته
المستجمعة لجميع ما تحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك
الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علية
ما بين الحركتين لا تحصل الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس المباشرة التي
تصير بها علة لحركة عن طبيعة والارادة والحالة التي تكون للعلل التي فوق
هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة
مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل وقد ذكر منه اصنافا يمكن ان يشتمل عليها
قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية او عدمية والوجودية اما شيئا
مضافا الى العلة ليس من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول اما شيء يتوسط
بينها وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ان يضاف اليها
كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها اما محل لفعلها
كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت
حاجة الادمي الى الصيف حاجة تحمل الادم وهي جمع الاديم والادم يجمع
على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي تم دباغه ويجمع ايضا على ادمة كرغيف
وارغفة والمنسوب اليه ادمي بفتح الالف والدال واما آدمي بمد الالف
وكسر الدال فهو الانسان ثم اشار الى شرط وجودي لوجوده الشيء في كون العلة علة

والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث
وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة فالدجن في قوله حاجة القصار
الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع
اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة لكونه
والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل
في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة ما لم تنتف عنها الموانع لا
يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم شيء
موجود وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو
مثله كما يقال عدم العلة علة للعدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على
الاطلاق ويصير جزءا من المقوم عن علته التامة اذ كان ذلك المقوم مركبا في
العقل **قوله** وعدم المعلول يتعلق بعدم كون العلة على الحالة التي
بها علة بالفعل كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا **ش**
لما ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر
ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في
بالفعل وجودها واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** فاذا لم يكن شيء معوق
من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول
على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك
وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا
او وقتا ما كان وقتا ما **ش** اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو
لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف
على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الطرفين فرض ابدا او
وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قوله** واذا جاز ان يكون شيء متشابه
الحال في كل شيء وله معلول لم يمتنع ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب
ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى **ش** اي اذا جاز ان يكون علة تامة

موجودة لا اول لوجودها ولا اخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال
ولا يزول عنها حال لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد ولكن من الجائز
ان يقول يجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دائم الوجود دائم القطع بوجود علة هناك
بيني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما
لم يسبق اليه انسان بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة
الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على
اطلاق الزمان بالنسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود
فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور
الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم
اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فانه لم يطلق عليه لفظ المفعول
بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور
المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون
من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان
هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور فان
ما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا اشارة الى ما سبق وهو ان
كل حادث مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه
وهو ان ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من النقيض
تفسير الابداع الى ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه
عدم زمانيا سبقا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على
ما استعملهما في صدر النمط فقط والابداع اعلى رتبة من التكوين و
الاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو
ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه و
الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن
ان يحصل بالاحداث لاستحالة كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذا

التكوين والاحداث مترتبين على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو
اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل
الشارح **تنبيه واشارة** كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان
ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان قد يمكن في الفعل
ان يذهل عن هذا البيان ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص
عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو
في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب
الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه التحقيق ان الكون واجبا بل ممكنا
والممكن متفق في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك
الطرف وهذا الحكم اولي وان كان قد يمكن في العقل اي قد يمكن للعقل ان يذهل
عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل يكفي المنزل الشاك
اللبيب الا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليه والى
غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ان صدور الممكن المعلول مع
ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ
لا وجه ان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب
سبب ترجيح جذعا اي جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد
كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا
لسبب وهو محال فاذا صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول وهو
المط وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول
واتفق ان العلة الاولى كالكاس واجبة لذاتها واجبة في غيرها وانما وسم الفصل
بالتنبيه والاشارة لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده
الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه وعلى حكم قريب من
الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم
من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة
لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان العلة ما يجب يجب عنها غير مفهوم

انه له ما يجب عنه جهات واذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين مختلفتين
المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان
فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة
مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق وكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة ش يريد بيان ان الواحد الحقيقي
لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من
الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه واما كثرة ما ذهب الناس اليه غافلين لا لم
نفي الوحدة الحقيقية وتقريره ان تعاليم كون الشي بحيث يجب عنه آ غير مفهوم
كونه بحيث يجب عنه ب اي علية لاحدهما غير علية للاخر وتغاير المفهومين يدل
على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شي موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف فهذا القدر كاف في نقض وحدة
المعنى ولزيادة الوضوح قال والشيئان اما ان يكونا كلاهما من مقومات ذلك الشي الواحد
او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم ينقطع هاهنا اثبات
مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه والمراد ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وح لا يكون
حينئذ استدراكه لكن اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ
حينئذ الاستلزام غير خارج عن ذاته والاحصار الكلام وعلى الجملة مع جميع التقادير
يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشي او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد
وجوده يتقوم به والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة و
الثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزم عنه في وجوده بسبب معلوله
ماهيته ووجوده والثالث كما في الشي المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذا كل ما يلزم عنه
اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما
لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض
واما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة
والتكثر انما يلزمها اما للوجود او لما يعرض الماهية بعد الوجود كما هو عارض

الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشي
ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم
وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات
سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة
ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشي عن الشي واتصاف الشي
بالشي وقبول الشي للشي امور لا تتحقق عند وجود شي واحد فقط فانها لا تتم
الشي الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد فمنها
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة
عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى شي مسلوب ومسلوب
عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه شي المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر
الى شي موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول والى قابل وشي
يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون
له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشي عن الشي امر يكفي في تحققه فرض
شي واحد وهو العلة والا لا تسع اسناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا
الصدور ليتحقق لا يتحقق الا بعد تحقق شي صادر ولانا نعقل الصدور مطلقا
على معنيين احدهما امر اضافي يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا و
ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم
على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان
للمعلول واحدا وذلك الامر قد يكون نفس ذات العلة بعينها ان كانت العلة
لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى
اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه
التكثر في ذات العلة كما مر **اوهام وتنبيهات** قال قوم ان هذا الشي
المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ولكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب

الوجود لم يكن هذا واحدا ويكون تعالى الحب الاولين فان الهوى في حظيره الا مكان
اول ما قال الاخرون بل هذا الوجود المحسوس هو للعلو ثم افترقوا فمنهم
من زعم ان اصله وطينته غير معلول لكن صيغته معلوله فهؤلاء قد جعلوا اثني
الوجود واجبين واشتهر باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود
لضدين اولعدة اشيا وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم
يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها و
حدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشي المعني عن
للوثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته امو واحد او اكثر من واحد والقائلون
بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة و
الى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها
وهياتها ونضدها والعناصر بكليتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم
هو التركيبات والحركات وما يتبعها الاعراض والشيخ رد عليهم بتذكير ما مر من شرط
واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي وغير منقسم بحسب الحدود
الهيه والكمية والعقل والعوام ولا بحسب الكمية الى اجزا ولا الى جزئيات ولا الى مهيه و
وجود وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون
هذه المحسوسات الموصوفة بتلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بما نقل من
الاحبا الافلين في قصة ابراهيم عليه حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فان الامكان افولها واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست واجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها
واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب
الى انها هيولى مجردة عن الصورة كثير من القدما ومنهم من ذهب الى انها اجزا
اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما
مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء
او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
معلوله وانتهى اعدو مغاير لها واجبة اما واحد او فوق واحد اما القائلون

بانها واحد فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزا او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فمنهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة
وهم الحرنانيون القائلون بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلا ونفس واله
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون
وجوب الوجود لضدين خير وشرير وهو يعنيهما تارة بيزدان واهرمن وتارة
بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد
قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم
انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت
احوال تتجدد من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد
منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية تحصره وذلك
فالدور لكنه مح وان لم يكن كلة حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان
يكون حال من الاحوال يوصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على
ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم في كل وقت يتجدد من الاعداد تلك الاحوال
وكيف يزداد عددها لا نهاية له ومن هؤلاء من قال لا يستعمل وجوده بحين وبشي اخر
بالفاعل ولا يسأل عنه لم هو لا هؤلاء : لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان
الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على
ذلك افترقوا على فريقين بحسب حدهما الى ان معلوله مسبوق بالعدم
زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير المليين والثاني الى ان بعض معلولاته غير مسبوق
بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكما فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود
لم يزل غير موجد لشي ثم ابتدا واوجد العالم بارادته واحتج على ذلك بان الحال
لو لم يكن كذلك للزم التسلسل في الحوادث الى اولها كما ذهب اليه الحكما وهو بطلان الامور
منها وجود كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود واذا كون
ما لا نهاية له كلية محصورة في الوجود والانحصار في شي مناقض عدم التناهي وان
لم يكن لها كلية حاصرة لاجتماعها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان
الحكم على كل واحد هو الحكم على الكل الحادث والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة

بالعقل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل من الحوادث لكونه موقوف
الوجود على اشياء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المنتهية الغير المتناهية
يمتنع ان ينقضي والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من
هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد
الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة
اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا
نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث
فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب
الاحوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت اما لذات ذلك الوقت
او للفاعل وليس غيرهما والى قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي
التخصيص وبين مسنده بسبب الفاعل على وجه لا يعنيه فان الفرقة المذكورة اولا
الى هذه الفرقة فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث ونفوا علة لذلك
التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم و
انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص
مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
وجعل حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت و
هو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه ومنهم فرقة لم يعترفوا
بالتخصيص فهو فاتن العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار
ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان
خير بين الماء في اناءين متساويين بالنسبة اليه في كل الوجوه فانه يختار احدهما
بحاله وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن
يحذو حذوهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاراء الى البعض
ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهذا اشواط

قوله وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بحدوث الاولي ويقولون ان واجب الوجود
لذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم
الصريح حال الاولى فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا و
حال الخلاف فيها مثلا فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء و
بدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته و
احواله الاولية لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل
اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما اذا كانت فاعليته
ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان
يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء
غير ذاته ككونه قادرا وفاعلا وعالما ويقابلها الاحوال الثانية التي فيه على
وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا ومتى لا يكون واجبا لذاته بل
عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا تميز فيه حال يكون فيها اثبات الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس
او يكون الا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على
القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه الفعل من الباقية قوله
ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز
ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجدد وحال ما
يتجدد كحال ما مهد له التجدد فيتجدد وان لم يتجدد كان حال ما لم يتجدد شيء ما
واحدا مستمرا على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر يسير او لامر انما
يحسن من الفعل وقتا ما يتيسر او يمتنع دون غيره ذلك من امر او نفع كان يكون له لو
كان وقتا للدواعي او غير ذلك كان فرض الكلام في الفاعل المختار عند المتكلمين هو
الذي يساوي مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات
شيء بسببه تخصص الطرف الذي يختاره فيقولون له ارادة تتعلق بذلك الطرف
ومنهم من يحيله عنه بعض المعتزلة وقدمه عند الاشاعرة وغير ذلك على علمه عند الكعبي

فأشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة أولاً بانها لا بد وان تتبع امراً متجدداً
يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او وصل اليه وهو الداعي والامكان
بتلك المقدورات دون ما عداه جزافاً وسماه شيئاً ان عنى مع بالاتفاق والجزاف لفظ
معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل
يكون مبداه شوقاً تخيلياً من غير ان تعقبه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس
او مزاج كحركات المرضى او مع ما كاللعب باللحية مثلاً وهو باعتبار من الفاعل
كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي
يتعلق الارادة به للشيء فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ حمل الكلام
اعم مما فيه الشارع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان ينبعث طبيعة او يتجدد
بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها
على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسراً من متجدد وابطل ذلك بان حال
الشيء المتجدد لما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل
الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر اخر وهلم
دفعة وهو باطل واما مثناً قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى
ابطال القول بالارادة القديمة بان الارادة عندهم زائدة على العلم بقوله ولما لم
يكن تجدد كان حال ما يتجدد شيء حال ما واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي
اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً او الصدور في جميع اوقات وجوده
اعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعسر قول بتجدد شيء عند
الفعل اصلاً مع قولهم اما لكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء و
القول بان لا يتجدد شيء اشار الى زعمهم من القول بانهم في ما يتجدد فقال او
جعلت المتجددات لا يتيسر لحسن الفعل وقت ما يتيسر يعني القول بصلوح
الاوقات او يعين يعني صدور الفعل فيه ما ينافيه كونه ممتنعاً او هو ذلك مما
يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لا يزال كفتح كان فرا عند الا
الصلح او امتناع كان فرا عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم

فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان كان
الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقاً
بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذكيا الانصاف ضعفه على ان
قائم في كل حال ليس في حال اولى بان يجاب به سبق منه في حال واما كون المعلول ممكن
الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود كما بينت
عليه ش لما فرغ عن الارسال الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من
جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم
انما ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم
ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقاً بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم
الفعل في نفسه ممتنع ان يكون الا محدثاً فذكر ان الداعي الى القول بالحدوث مع
كونه مستلزماً على التزام شنيع وهو تعطيل الواجب لكن فيما لم يزل عن الفيض
الخير والجود بان كان هو ان يكون الفعل مسبوقاً بالعدم فهذا غرض ضعيف وضع
منه حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت قبله او بعده
من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو توهمهم
ان الفعل هو في نفسه ممتنع ان يكون غير حادث فقد بينت في صدر النمط على فساده
وبينا ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج التي
المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطأ فيها قوله
واما حكم التناهي كلا موجوداً لكون كل واحد وقتاً ما موجوداً فهو توهم خطأ
انما صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل يمكن
عن التناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل
الامكان على الكل كما على كل واحد ش اشار الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان
القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان
دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا انما
يصرحون باستلزامه فانهم يقولون بعدد اتاسح لا تتناهى والممكن لا الله جل
كلها في الوجود يجب انتفاء اسم المقدور ويخرج الى الوجود قوله ولم

غير المتناهي من الحوادث التي يذكرونها هو ما لا اشيا بعد شي وغير المتناهي
للمعدوم فقد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونها غير متناهيه في العدم ش
اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد
يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم و
كمعلومات الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم و
الحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجوده جميعا في وقت من الاوقات فاذا
لا يكون قادحا في كونها غير متناهيه وقوله واما توقف الواحد منها على
ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شي منها الى ان ينقطع له ما لا نهاية له فهو
في كاذب فان نحن في هذا الوقت كنا على كذا هو ان الشيين وقعا معا لعدم
والثاني لم يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن الشي
ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له
او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضته وجدت بينه وبين
الحين اشيا متناهيه ففي جميع الاوقات ممن صفته لا اسما والجميع عندكم وكل
واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف انه ما لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل
واحد منها في وقت لا يمكن ان يحصى عددها وذلك صحيح وهذا هو مثل الشارح فيه
انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمه في ابطال نفسه انا ان نعبر لفظها بتغيير الاعتبار
به المعنى ش اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي
على انقضا ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك انه كان هو انه قد كان قبله وقتا ما
بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شي من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي
في ذلك الوقت متوقفا على انقضا ما لا نهاية من الحوادث لكان هذا الحادث محتاجا
في وجوده الى انقضا ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو في
كاذب ومع ذلك مصادره على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق
ان كل وقت نفرض فيما مضى فلا نسلم بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد
متناه وانما كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات
هذا الحكم يكون صحيحا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضا ما لا

نهاية له فهذا هو الشارع قوله فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع
الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشيا الكاينة عنه كونا اولا
وما يلزم من تلك الاعتبارات وما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها تغير في
الشي ش لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو حاصل من مذهب الحكما
وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي
لا واسطة بينها وبين المبدا الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم تلك لزوما
ذاتيا يعني النفوس الفلكيه والاجرام الكليه فانها تصدر عن العقول بسبب
ذواتها بلا توسط شي اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمديه
اللازمة من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث التي
قوله فهذه مذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان
تجعل واجب الوجود واحدا ش مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالنسبة
الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه
وليس مراده ان مسئلة القدم والحدوث تتعلق بمسئلة التوحيد النمط السادس
في الغايات ومباديها في الترتيب قال الفاضل الشارح غاية الشي ما اليه
يتحرك وحين وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية
المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعليه ثم قال
وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد و
الارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود
وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول
هو ان الباري انه لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وكان
موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وانه عذر القائلين بالحدوث الذي
نقول لهم هو قولهم ان الباري اراد في الازل خلق العالم في وقت معين وباطل
انه يفعل بالارادة فيرتفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان تكون حركات الافلاك
شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت
ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وكذلك انما يثبت بان يقال لو كانت

حركاتها لاجل السافل التي كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل
واقول لما اثبت للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين
كيفية مبدائيته ونذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع
ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى
الكلية ومن اثبات الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وانهم يكون لافعاله غاية ثم اشار
الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي غايات
لغايات تلك الافعال بل الوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى
النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ
الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب
تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج
عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية
لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل
شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او
قادرية فهو فقير محتاج الى كسب ش هذا تفسير معنى الغني والمقصود ان عام
معناه المحمول على المبدأ الاول بمقتضاه لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته و
اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب غيره و
الاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك
فهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات
الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره و
الثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق
في ثلثة اشياء في ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية لذاته و
لم يذكر الاضافات المحضة لانها تتعلق في الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي
لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر انما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو
ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول
قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن احتاج في شيء من هذه الامور الى غيره

فهو فقير محتاج الى كسب فهو كلام خارج على قانون الخطابة فانه لا يقتضي التعيين
الا اتفاقا في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر شيء
من الثلثة الى الغير لافتقر هو بها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان
يريد من الفقير شيئا اخر فلا بد من ان يقول واقول كلام هذا الفاضل
يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة على قانون الخطابة
وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن يصير يعني به قريبا من الجمهور و
كل ذلك قضية خطابية على انا نقول لما الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع
هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود
في شيء موجود واما قصد هذا الفاضل في صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود
من هذا الفصل ذكر حقيقة الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في
شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر
الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد
لان المحدود والحد شيء واحد وان كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما
يقابل المحدود بانهما شيئا واحدا ويكون كلامه هذا القبيح جاريا مجرى قول من
يقول ان الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان
فلا ادري لم صار الاول تعريفا معتبرا والثاني خطابيا مستنكرا مع تساويهما
في الحكم والحاصل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق
بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن
تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا والجواب انه لما كان في الاول لفظ
لم يرد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي
اقام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج
ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان الشيء الذي يحسن
به ان يكون شيء اخر عنه ويكون ذلك اليق واولى به من ان لا يكون فانه اذا لم يكن
عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وان لم يكن ما هو اولى والاحسن به
مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب ش ان قوما من المتكلمين يعللون

افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في
نفسه وفعله اولى من تركه ولاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على
ان هذا الحكم في حق الله تعالى يقتضي اسناد نقصان اليه وتقريره ان الشي الذي
يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان
ما يحسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شي اخر ايضا حاصلا وهما
صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شي اخر وان لم يفعل لم يكن
ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شي اخر ونظير ذلك ان الناس
قد يستفيدون ماذكى الشي من فعله وفعله غيره فاقاموا في ذاته مستند بكمال
الى كسب **تنبيه** فمما يقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيا
لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله للجميل وان ذلك من المحاسن والامور
اللايقة بالاشيا الشريفة وان الاول الحق يفعل شيا لاجل شي وان لفعله لمية **ش**
هذا تصريح بالمقصود الاصلي الذي اوما اليه في الفصل المتقدم ومن تسمى لما
قبله وبيان واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي امامه
ولما بين ما ابداعها وانما تسبب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل
الذي يفعل لغاية فهو غير تام لو خلي لخير بها من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان
تلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود الثاني من حيث انه فاعل تلك الغاية فان
ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في علية ولكن الحق الاول لما كان تاما بل فوق التمام فيه
والشي قبله كلامه فاذا لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب**
اتعرف ما الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شي في شي وله
ذات كل شي لان منه او مما منه ذاته فكل شي غيره فهو له مملوك وليس له الى شي فقر
ش سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب
ولا شك ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل
على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا مطلقا وهو
سلبي والثاني افتقار كل شي في كل شي اليه وهو اضافي والثالث كون كل شي
له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شي منه فانه لما كان فانما كان كونه عنه

للاشيا هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشيا له بكون الاشيا منه **تنبيه**
اتعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي
له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله
عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن
او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد
فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود
اليه واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله
يتخلص **ش** يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة
والثاني ان يكون ما يفيده للمفيد شيا ينبغي للمستفيد لئلا يكون مستغنى مرغوبا
فيه مرغوبا بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو
ظ قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال
العلم ما ينبغي وتارة للاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكما يقولون بالحسن
العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا
الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما قائلين
بالحسن العقلي واما فقها يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقها ليسوا
بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم يستعملونها على سبيل
النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة
دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلما اللغة جميعا ذكروا انها من افعال
المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وصرفته فانصرف مما
نسيناه واعلم ان القدح في مثل هذا الكلام الذي يستحسنه الخواص والعوام
ويجري مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على
عصبية او حسد وقد انصافا فحاشاه عن ذلك ثم انه قال العوض
العايد الى الفاعل لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف
ووقع على راس عدو انسان ما فمات تلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي
منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض و

منها حصول ما ينبغي لم يبعد عن الحق بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته
الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الى غيره واما وقوعه على راس انسان
اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت لذاته
بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند
اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان ان يكون مقتضيا لان يعدو انسان اخر
بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لان يعدو انسان ان يكون مقتضيا للوصول فان
الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض وهذا حال مثاله الذي اورده وكذا كل الحركة
في الدوار المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات
كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها
لا تستفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل لم يعد الشيخ تعريف الجود
بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجود لا احتاج الى ذكر هذا القيد لكنه
لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا لا
يحتاج الى ان يقول بالذات لما انه عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول
بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذا قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع
عن ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيده فالجواد ليس كل
فاعل يكون على مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ و
اعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل
الثاني من هذا النمط وافق لما قضيناه ان اشير كتابي الموضوع به فقط ومن
الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا قبح ذكره وبيانها في الحمل وانه حكم عليه هناك
بانه مسلوب كمال لانه منا بانه يتخلص اي مستفيض فظهر انه هنا ليس باعادة
لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اقول** والعالي لا يكون طالبا لامر لاجل السافل
حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فانما هو عرض لغير يتميز عنه الاعتبار من
نفسه ويكون عنده المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في
نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه فاراده اولى به واحسن لم يكن غرضا
فاذا الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل **ت** الغرض

غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار وهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري تعالى
يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى الغير لا الى نفسه وذلك لا ينافي كونه
غنيا وجوادا ما اشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون فعله احسن من
تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له ثم
انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له مطلقا ولا بالقياس
الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية
التي لم يتبع كماله فهي مستفيد الكمال مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتميم كل ذي
حركة بارادة فهو متوقع احد الاعراض التي ذكرت الراجع اليه حتى كونه متفضلا
او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك فمقدس عن الحركة والارادة **ش** معناه ان كل
متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال
فليس هو متحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها
لا تباشر التحريك وان النفوس المحركة للاولى بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم**
وتنبيه اعلم انه ربما يظن ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا يدخل له
في نقصان الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن منزها ومجدا ومن تركه ومكرو
تركه ينقص منه وسلب وكل ذلك ضد الغني **ش** لما سبق ان الفاعل الذي يفعل
لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره وجه اخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل
لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل
في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فتنبه على هذا الوهم وقد
نبه على فساده بان هذا وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في
النقصان الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصير
مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان من القائلين بالوجوب والحسن والقبح
العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم والقبح
بانه يقتضي للاخلال به مع ذلك استحقاق ذم هو واجب والاقدام القبيح بانه كل فعل
يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما ذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب
التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري

كي يجري بها في هذه الفصول **اشارة** لا يخفى ان طلب تخلصا الا ان يقول ان تمثل النظام
الكلي في العالم السابق مع وقت الواجب اللاحق تفيض منه ذلك النظام على ترتيبه
وتفاصيله معقول لا فصان وذلك لكمال مفيضه ومن جملة ما يهتدى به سبيل تفصيلها
لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين
ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يكون
ان يكون مقصودا بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات
من الازل الى الابد في علم الباري السابق على وجود الموجودات مع الاوقات المترتبة
عليها المشاهدة التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
بعينه افاض ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية
في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان فهذا وهو المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته
ومن جملة ما يهتدى به سبيل تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من
الفصول السبعة ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله و
وجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا
ولا جوادا والتوالي باطلة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من فعل بالارادة
ففعله اولى به فاذا هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك لانه عبد لا
معنى الغني في حقه وينافي الجواد الذي لا يفعل لغرض اي لانه انما فعل الفعل لان
فعله في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لا لما يقول الايتان به يتخلصه وعدم
الايتان يوقعه في استحقاق الذم وهو بعد الاستكمال ولما بين ان الفاعل
بالارادة مستكمل بين ان الباري لا يفعل لاجل السافل ولما بين انه تعالى ليس
ليس فاعلا بالارادة وقد يتوهم على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك
اقول ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل المقصود منه
في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان
النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات ووجب الابتداء بالمبادي الاول وغاياتها
افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول

المتفق عليها صفات الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض
عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك فسره في الفصل الاول واثبت الملك
به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل
السادس والثامن ان الفاعل ذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان الغرض
مستكملا او لما كان البيان ههنا ولا غير المبدأ الاول من المبادي العالية جعل
الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب الظن الا اكثر مستفوا بالبيان انه
تابع لارادة سابقة للباري التي كلامنا فيها [illegible] تحريكه ولما
فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر
عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح بعد بيانها
خطابية لانه يقال ما يعني انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا
جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان التزام الشيء
على نفسه فان الناس عن الذم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية
لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت شيئا اخر فبينه
فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول ـــ هذا ايضا يدل على
تكرار الشيء خطابه وقد قال من قبل ان ذلك خارج على قانون الخطابة والجواب
عن قوله ما معنى قول الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا انه يعنى انه لو
فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل الا ب
حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان
تعالى لو استفاد شيئا لم يكن تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان
اقناعي من باب الطامات وليس مفوض الى من نظر في الكلام فانصف **تنبيه**
قد بين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادات جزئية وتعلم ان مبدأ
الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت
مستكملة الجوهر بفصلها لم يجب ما فيه وكانت ارادتها ما يشبه العناية
المذكورة واعلم ان المراد الكلي ليس مما يحدد ويتصرم على انقطاع او اتصال
بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدوما والامور الدائمة لا يجوز ان

لم يزل لشي لها معنى دائم حصل ولا يجوز انقضا انها لم يزل حاصلا وصو مط
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية وظنية ولا تخيلية وليست نسبة
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان كل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان النفس الواحدة منا مرتبطة ببدنه من جميع
ليطلب مبادي الكمال منه ولولا ذلك لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء
فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها الينا لضرب من
الاستكمال انكان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في
هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل من اربعة فصول بعده يشتمل على الطرق
الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا وقصدا بل قصده بعد نهي الغاية
عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من
ذلك اثبات العقول ثم ابتدا فيما قصد بيان ان المبدا الفاعلي لحركة السماء قوة
نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره انه يقول قد تبين في
النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادة نفس كلية وجزئية وتبين ان
مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا يتعلق بامر جزئي التي
يتبعها الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية يستحيل ان يكون فاما ان يعقل
مفارقة الاجرام فان الاجسام وقواها لا تتصور الكليات فلذلك الثاني اما ان
يكون كما هذه الجوهر بعضها الثابتة واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل
والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لما مر في
الاول ان العقل المحض لا يجب تغير فيكون ذا ارادة شبيهة بالغاية التي تكون
وقد تقرر في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته امرا اولى واحسن
به والثاني ان الكلي المراد كما مر ليس ما يتجدد ويتصرم على الانقطاع كالكليات
المنفصلة او على الاتصال كالكليات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا في
او معدوما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال الغنية المجردة المحضة كالعقول
لا يجوز ان يقال لكان فيما لم يزل لها شي مفقود ثم حصل او يقال لكان حاصلا له
وسوء حصول طالب له بل يكون كمالاته حاضرة حقيقية ليست جزئية

ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب القوى الجسمانية
وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد و
يتصرم على الاتصال وقد يحصل بحسب ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه
والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مع
اجسامنا انما جعلت ناقصة تطلب المبادي الكمال فيها وقد صارت بذلك تحت
بها انسانا واحدا ولولا ذلك الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذا مبدا الارادة
الكلية المطلقة ليس هو نفس واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع
في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون وصاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق
بالسماء او انبعث منه صورة منطبعة فيها الينا لضرب من الاستكمال بواسطة جرم
السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ان نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال
قوله انكان اي صاحب ارادة كلية كما وضعنا موجود السماء وانما ورد
هذا اللفظ لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر ما يقتضي
القطع بوجوب هذه النفس وان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون
شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المقصودة اشارة وتنبيه ولا يمكن
ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركتنا
عن عقلنا العملي ش يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي
العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فيقول قد تبين
فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او تصور عقلي والصادر
عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذا التحريك
يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور
العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا
يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم من يتخيل له
فيغضب والتقدير لان كل حركة الى لذة او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات
متناهية فاذا هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله ولا

وان يكون المشوق ومختارا اما لينال لذاته وحاله اولينال ما يشبههما ‌‌: كل محرك
ارادى فهو انما يطلب المريد ويختار وجوده على عدمه وكل طالب مختار محبوبه
دوام الحركه انما يكون لفرط الطلب الذى يقتضيه فرط المحبه والمحبه المفرطه
هى العشق فاذا لا بد ان يكون لمحرك السما معشوق ومختار وذلك اما
يكون اما شيا غير محصل لذات او شيا محصلا لها بالذات فان لم يكن محصل الذات
وجب ان يحصل بالحركه والا لكان الطلب طلبا للاشى وهو مح والشى المحصل
بالحركه يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يشبهها من كمالات الجسم وح اما
يكون الحركه لينال ذات المشوق وان كان المشوق محصل الذات والحركه
لا محاله متوجهه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال التى العمق
كماسه او موازاته او ملاقاته لم يكن حاصله محصله بالحركه وح يكون الحركه
حال من المشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا له وح اما ان يكون
ما يناسبها ذات المشوق وحالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق
فى الحركه وح لا يكون الحركه حركه لاجله هف فاذا يكون هذا القسم الحل لنيل
حال التشبه بذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان لمحرك السما الذى كان
لمعشوق قال اما ان يكون اما لان ينال لذاته وحاله او لينال ما يشبههما فى
ولو كان الاول للوقف اذا نال او طلب المح وكذلك لو كان لنيل طلبا التشبه
من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر : اى ولو كان للمعشوق ما ينال التحريك
او حالته وبالجمله يكون من كمالات المتحرك التى لا يكون حاصله فيه لكان لا مح اما
ان يحصل وقتا او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف المتحرك عند
حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طلب المح والاراده
المنبعثة عن ارادة كليه متصوره بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادية يستحيل
ان يكون نحو شى مح فاذا المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا ما يحصل
ذاته او حاله بل هو شى محصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال
فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا مح اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر
ككمال ما فانه يوجد فيه شيا بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاو

مح لانه يقتضى عود القسمين المذكورين اعنى الوقوف عند النيل وطلب المح
فبقى ان يكون الحركه لنيل شبه لا يستقر فهو ‍ وانما ينال كماله الاعلى بتعاقب
تشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان الشبه لما بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب
ويكون كل عدد يعرض لها بالقوه يكون له خروج بالفعل لا محاله ولنوعه او
حفظ بالتعاقب : اى فلما ينال التشبه بكماله ازمنه غير مستقر الاعلى بتعاقب
تشبه المنقطع والحاصل من الحركه بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان التشبه لما من
الجزئيات الغير القاره بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب فكل عدد يعرض لها هو
بالقوه يكون له خروج الى الفعل حين انهيار التوجه اليه لا محاله ولنوعه او
حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله
فيكون المشوق متشبها بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوه راسخا
عنه الخير الفائض من حيث هو متشبه بالعالى لا من حيث هو افاضه على السافل
فيكون المشوق هى محرك السما متشبها بنحو من التشبه وفى بعض النسخ تشوق
المشوق بفتح الواو وتشبهها انما يعنى يكون ما اليه يشوق المتحرك هو تشبهه بالامور
التى بالفعل يعنى للعشوق وهو الفعل من حيث براءتها عن القوه راسخا عنه
الخير الفائض اى فى حال كونه راسخا عنه الخير حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه
وفى بعض النسخ استغنا لطيفه وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل
عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ‍ ومبدا ذلك فى احوال الوضع
التى هى هيئات فياضه وانما يجرى ما بالقوه فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب
يعنى ومبدا ذلك الامر الذى يحصل التشبه يكون فى احوال الوضع وذلك لان
الخروج من القوه الى الفعل على الاتصال الغير القار اعنى الحركه لا تقع الا فى اربع
مقولات كما بين فى العلم الطبيعى والفلك لا يمكن ان يتغير فى ثلثة منها التى هى الكم و
الكيف والاين فاذا الخروج له من القوه الى الفعل الا فى الوضع وانما قال التى هى
هيئات فياضه لان الاجرام التى تفيض انوارها على الاجسام السفليه بحسب
اوضاعها والهيات التى تحصل بها فياضه لكونها كانت معدات للافاضه وهيئتها
بانها فياضه وانما يجرى ما بالقوه فيها يعنى فى السما مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب

ولذلك تحصيل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة و
التنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على
وجود المتشبه به اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه
في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لو احدهما بالاخر تشبه لشابهه
في المنهاج وليس كذلك الا في قليل **يريد** التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم
ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد
هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر الى ان لكل فلك فهذا يخصه معشوقا يتشبه
ذلك الفلك به فبنى الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كون
واحد في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان
التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي
حركة الى جهة معينة ولا وضعا وليس للاختلاف الطبائع يقتضي وضعا معينا
والا لكان ينتقل عنه بالقسر والجهة معينة فان وجود جزء من اجزاء الفلك على
كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله وليس بعضها اولى
لا يجوز ان يكون طبعها يريد تلك الجهة والوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك
لان الارادة تتبع للغرض والغرض يتبع لها فاذا السبب اختلاف الاغراض ويتبين ثم
ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم
ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم لكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما ساعدني
والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان كان
قصورا فانما يوجب ضعف المتشبه به عن التشبه التام لا مخالفة والتشابه هو
الا في قليل يعني في المتداخلين كفلك البروج غير ممثل القمر فانهما تتشبه وكذا
في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان نسبة الفلك الى العقل
بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول
وليس لها بامتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذا المتشبه به شيء واحد والجواب
ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان تكون
غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها ذلك المعنى الكلي وتلك الامور ان كان

لاختلاف الحركات فقد دللنا على اثباتها فليس لنا الى معرفة ماهياتها التي انفرد طريق على
ما يجب بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف ما يسوقها اليها
كما يجب بيانه فلا يكون لكل صورة فلكية الا حركة خاصة والجواب عنه مضاف الى ما مر من
ذلك بعض كون الحركة المستديرة طبيعية وقد عرفت فساده **وهم وتنبيه** ربما ذهب وهم
الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات انما يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها
كان سواء لها ان تتحرك الى جهة اتفقت فسال الغرض بالحركة ثم كان يمكن فيها ان تطلب
الحركة على هيئة نافعة لما تحتها لم تكن الحركة في اصلها لذلك جعلت من الحركة لما استفيد
منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى منه
الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك اصلا وكان لعله لا يتوخى لما كان
لها ان تتحرك وتسكن سواء لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم ان كان ان يتحرك انفع
للسافل لحفاريه بل اذا كان لا اصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا
شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون سبب الحركة كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان
قوما مما سموا قبل الاسكندر ذهبوا الى ان الاختلاف في جهة الحركات وجهاتها بسبب
ان يكون العناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سموا القمر
وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان تكون لاجل شيء عندها ولا
يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة
ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف
الحركات لكان ان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع فاعرض
له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قصد وطريق والاخر
يضيف الى ذلك ايصال النفع الى مستحق وجب في حكم خيرية ان يقصد الطريق الثاني
وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته وقالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى
على كماله الخير واما كون الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا
تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهم لا يرى انه ان امكن ان يحدث للاجرام
السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك في اختيار الحركة فيمكن ان

بحيث ذلك وتعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به جزء بعضها
والحركة كانتا متعرضتين في الوجود ويتبع عنهما ولم يكن احدهما اسهل عليها من الاخرى
او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تعيين حركتها النفع الجزئي استحال
قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار
الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع اصل الحركة وكذلك الحال في
قصد السرعة والبطؤ قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص
وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شي اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان
يستفاد الوجود الاكمل من الشي الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو
واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج
الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها
كان حاصلا بجميع الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون
فلاجرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ بالحركة و
السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه تطلب التشبه به بل
مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وصفاتها بان
المتمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير
كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى تخصيص
اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد صفاتها الى مثل ذلك قوله
واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد ش اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل
ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع
ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله
وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تتشابه الحركات في انها دورية
هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد
فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل
الشارح عليه بان تلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم

تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيا مركبا منه
ومن غيره لم يكن هو متشبها به والاقرب تعليل الحركة الدورية بذلك كما يجوز ان يصح
على الافلاك غيرهما اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل
قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به والاقرب كون المتشبه به
الذي بحسبه يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى
فاذا ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون تشابه
الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار
ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون
لشي واجبة لذاته لان المتصرم لا يكون لذاته … فاذا هي للافلاك ليس بحسب ذواتها
بل بحسب شي اخر هو التشبه واذ جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شي اخر
لا بحسب ذات الفلك فلان يكون استدارتها التي هي صفة تابعة لها بحسب
شي اخر اولى زيادة تبصرة الا انه ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا الا
ببيان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون
هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان المحرك يريد تشبهها بما هو على الجملة امرا
ان يعرض منه في بدنه افعال تليق بذلك التشبيه من طلب الدوام كما يعرض في كثير
من الانفعالات تتبع افعال نفسك وانشا اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ربما لاح
لك سر واضح خفي فتحيرت واعلم انه كيف يكون ذلك وانها ليست تشبه الخيالات
لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد القوى الجسمانية
واسعد نوع المعقولات في نفسك فتصيب محاكاة لها من خيالك بحسب …
وربما تادت الى حركات من بدنك ثم ان استشهدت ضربا اخر من البيان …
فيه فاسمع ش قد بين فيما مر ان تحرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من
القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت
كمالات لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى الحركة فالكمال اللائق

بالمحرك هو تشبهه بمبدائه فضرورة بريا من القوة لكن الكمال والتشبه انما يحصلان
على اشيا متعاقبة الحصول بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذا تشبه المتشبه ما يحصل لمحرك
كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره منتسبا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره
منتسبا الى المبادي المفارقة اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انه كيف عرف
وجود تلك الاشيا بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصورها بالتفصيل
فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصورها وقد ينبه على
اقرب الاشيا منها بالتشبيهات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف
منها ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن
الشي المعشوق بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوى الحيوانية
في الانسان التي هي مبادي اول التحريك بدنه لا يتعطل عن اشتغال نفسه الناطقة
في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صورة خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا من
المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس
كاضطراب بغتة او دهشة من الامور داله على جوانا تعرض بجرم الفلك
تابع لانفعال الحيوان في صورة تجري مجرى خيالاتها في تبعيتها على الانفعال
الحاصل للنفس من تصور كمالات مباديه المفارقة الحاصلة له بالفعل وصلب
كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة
عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله
واشا ان اطلب لك بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر الا بالتعقل
عن جمهور الناس فوق ما لاح لك من تجرد النفس الفلكية واتضح بعدما اطلعت
على احوال نفسك ضمن قبل ان تجرب احوال النفس الفلكية فاجتهد وبان في الفصل
واضح وستقف ثم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مستعملا
على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اي اثبات العقول نفس انواع
من البيان وذلك وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله تنبيه القوة قد تكون
على افعال متناهية مثل تحريكها الحجر التي في الارض وقد تكون على افعال غير
متناهية مثل تحريك القوة التي السما ثم نسمي الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان

كانا قد يقالان لغير المتناهيين ش النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق
الكم لذاته وتلحق كل ماله او لشي يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض
للكم المتصل وهو متناهي المقدار ولا متناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل و
هو متناهي العدد ولا متناهيه والمقدار كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية
المقادير اعني من جانب الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية العلاج
اعني من جانب الانفصال والشي الذي له مقدار كالجسم او عدد كالفلك فعرض
النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشي الذي يتعلق به شي ذو مقدار او عدد كالقوى
التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية و
اللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب
المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في
العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة
اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع
سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد
قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني
قوى يفرض صدور ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات
سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من
ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال
متوالية عنها مختلفة كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول
بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في
الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال ولو كان مراده بيان
ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك تمثل بالقوة التي
تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر
ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بهذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان
لغير المتعينين يعني يقالان للكم وما هو ذو كم اشارة الحركات التي تحتمل حدودا

ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول
موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن
ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون يصير ورده غير
موصل دفعة فان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه
غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان يكون فيه موصلا
وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان
وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسألة فذهب المعلم الاول
واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعهما الى نفيه ولكل واحد
من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى الحد ما لم يتعد
انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا
له بعد ان كان واصلا اليه في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك
المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذا هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل
زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذا بينهما زمان والمتحرك المذكور
لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذا
هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها مبنية على ان الحدود المفروضة في المسافات
للقصد التي يقطعها الحركة الواحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة
المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف
زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن بعينه هو آن الوصول لانه طرف الحركة
عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم
على المتحرك بانه مباين وهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن
لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة بين الحد
المذكور وبين الوضع المباين لذلك الحد وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا
مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان
الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مولدة

للمتحرك عن حد ما منتهية به الى حد آخر ميلا ومسلكا والعلة هي علة وصول المتحرك الى الحد
المذكور لا تسمى باعتبار الايصال فاذا هي موجودة آن الوصول والميل من الموجودات
التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا
تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ثم في آن هو غير زمانا ما ولا يكون الآن الذي
حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم
واحد كما مر فاذا بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل
يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير الكتاب فنقول الشيخ
عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا او نقطا والحد اعم من النقطة فان كل
نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف
اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم رجعت عنها فانها انما تنتهي الى حد ثم ترجع عنه فهي
قد حدث ذلك الحد وانما اورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات
الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف والرجوع يكون اسهل و
اوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان
الحركة التي تتجه الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول ما عند
هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالعرض وانما سمي
المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع
اجتماع الحركتين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى
ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان
الاتصال ليس مثل المفارقة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني
بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما
قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب يعني الميل الاول لا يكون باقيا
عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او
الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل
واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في

جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة فان بقي
زمانا الى ان وجود الزوال في الان الذي هو مبدا ذلك الزمان و ذلك لان الشيء اذا
كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان اخر فلا بد من ان يتخلل بين الزمانين
والجزو ان يكون الشيء في ذلك الان موصلا ولا غير موصل لاستحالة خلو الشيء عن النقيضين
ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر جديد فانه لا يزول و
الوارد اذا كان مما يوجد في ان كان لا محالة موجودا في الان الفاصل وكان الان
الذي هو مبدا له لاتصافه حاصلا فيه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد
لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما
بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر ولما كان وجود الميل الاول يمتنع اجتماعه
مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الانين
بقوله والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا
دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الانين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا
وذلك لان الميل الثاني لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان
سبب الحركة اعني الميل معدوم فيه وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح
انما مبنية على استحالة تتالي الانات وفيه اشكال وهو ان عدم الان يكون اما على
التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الان زمانيا والثاني يقتضي ان يكون
ان عدمه متصلا بان وجوده فيلزم تتالي الانين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا
بان قال قولكم عدم الان اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان
هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل
ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن
ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان
ابتداء عين الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انا اخر بل هو عين ذلك
الان ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون الان الذي هو طرف
ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال وههنا تم كلام الشيخ والاشكال باق
عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول للان

الحصول لا يحصل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول
في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل
هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول [illegible]
هذا وهو خلف وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء
كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الان المفروض انما يحصل
دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول
يكون حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الانين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم و
هو ان يكون عدم الان حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الذي
بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف هي فيه غير ان المماسة و يكون مماسة
في ان واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول ان الحصول على التدريج هو
حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يجري
فان تلك الهوية تمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست منقسمة عن اشياء
عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء هي قبل عروض القسمة
لا تكون لا اشياء ولا احد منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف هي حد
ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان بل وانما
الحصول مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول الاجزاء
في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار الثاني لا الاعتبار الاول فهذا
هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان
فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتهاها مثلا واما في زمان لا بمعنى انه يكون
له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الا و
ذلك الشيء حاصل فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الان الذي هو
طرف حصوله كالكون والسكون مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الان
ككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان و

طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما
في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وسبب ذلك ان تصور النقطة فان
الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس
الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة ليس بصادق على نفس الخط
وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة
الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي من نسبة
الحجة المشهورة التي تكون في صدر هذا الفصل ولا يقتضي من نسبة الحجة التي
الشيخ عليها فان ان المماسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه
لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال
مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان
ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف
ولا مما يكون منطبقة على انفسها فهما اذا اما يوجد في الازمنة وفي اطرافها
الفصل السابع توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب وكذلك
تعجب من ايراده اياها بعد ان سهاها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة
المشهورة اشتمال النص به على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في
المماسة وسبب توهم هذا الفاضل لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر
على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح
اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين
مختلفين دفعة ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يتصل بينهما آن واحد
فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية
قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي
بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي يستحفظ الزمان وهي
الدورية ش لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في النكتة
من ذلك وهو ان الحركة الحافظ للزمان دورية ونص به ان كل حركة في مسافة
تنتهي تلك المسافة الى حد تنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة

الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مر
بيانه فالحركة التي هي مقداره صاحبه لا يكون لهما اول ولا آخر لكن الحركات التي
تحفظ اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل
لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان العاقل
بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستند من الزمان اتم الى الحركة السرمدية
دون غيرها لا امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع
حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو في
في الاتصال الوحداني فاذا الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما
سوى الدورية فيظهر من ذلك ان هذا الحكم لا يفتقر الى اثبات السكون
كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال انه موصل
صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع
دفعة فلا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة ش هذه
الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكينا ما
عنهم اعني التي ذكرها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول
مفارقا وقد رد عليهم من نازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة
الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان فلا يوجد فيهما شيء هو اولها
لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم الى اجزاء يتقدم بعضها بعضا وكذلك حال المفارقة
وما يشبهها فاذا لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال
ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن كون
الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة
المشهورة لا تصير صحيحة ان تبدلت لفظ المباينة باللاماسة فقريب من قوله هذا
لان الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي تكون فاسدة من جهة المعنى لا تصير صحيحة
بتبديل الفاظها بتبديل لا تأثير له في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما تتوهم فاسدة اذا لم
يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما امكن ان يقال في تقرير هذه المسألة
تذنيب فالحركة التي يجب ان تطلب حال العين عليها من حيث هي غير متناهية هي الد

قد بين في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون
على اعمال او حركات غير متناهية وبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي
الدورية فاذا يجب ان يعرف حال القوة عليها اي على حركات غير متناهية هي الدورية الا انه
ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تنبيها له وقد ظهر في هذا
الفصل انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة اشارة اعلم انه لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك
بقوته جسما ما من مبدا مفروض حركات لا متناهية في القوة ثم فرضنا انه حرك اصغر من ذلك
الجسم بتلك القوة يجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدا المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة
في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر ايضا متناهيا هذا خلف تح يريد بيان ان شيئا من القوى
الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا
اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او
يكون والقسمان محالان اما الاول فيما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فيما يشتمل
عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره
اشارة الى فساد القسم الاول واحتج عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك
لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسما ما بقوته من مبدا مفروض حركات لا نهاية لها
بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدد في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل
ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما اخر مثلها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر
منه بالمقدار فتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول
وذلك لان القسر انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث
هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال
الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان تكون معاوقة
الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذا يكون تحريكه الاصغر اكثر من تحريكه الاعظم و
هذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه بنى على ما مر في الفصل السادس من النمط
الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي
بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع

الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذا هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان انما يتم لو الحقنا بما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير
المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متناهيا و
يلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا
هذا خلف فاذا القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون
بانبساطها تحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصص بالقوة الجسمانية لان غرضه في
هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده
الفاضل الشارح يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وح لا يلزم
منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة التي تكون هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار
المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا وهو ان القائلين بتناهي
الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان
قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت ما لا وفارا لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا
فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يورد عليه هاهنا بما اورده عليهم
بعينه وهو ان يقول التحريكات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
ما فاذا لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض الائمة
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه هاهنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها
قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها
لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال
الفاضل وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت القوة على
تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول
الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد على الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر النمط
الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه
اكثر واقل ولا يسلم لذلك كونه غير متناه وكيف وانما يوصف بها وباللانهاية معا في
النمط الاول اذا اختلف جهتا ما مع غير جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك

ذلك ان كل ما يمتد ترتيبا في العقل او في الخارج متصلا كان او عددا فيكون لا محالة
لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب
عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد
والانتقاص عليه لكونه الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي
فاذا الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر الذي
واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء
فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وذلك غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول
لما كان لا نهاية للحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال
لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة
عن القوى المذكورة فلما كان لامتدادها مبدا واحد بالفرض وكانت مستعدة
لزيادة ونقصان بحسب طبايع المتحركات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في
الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة وانقطاعها وبذلك [illegible] الصورة
هذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع الي
العاقلة حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان
قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع اذ
لا معاوقة اصلا ش لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك
مقدمات واولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لم يكن مقتضيا
للتحريك ولا مانعا عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذا كبير وصغير اذا فرضا مجردين عن
تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا
عنه **مقدمة** اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم تكن في جسمها
معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل ان عرض
ذلك فبسبب القوة ش وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة
اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعة
لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما

مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوى فانها تختلف لاختلاف
محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهذا كما [illegible] ان التفاوت كما كان في الحركات
القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير **مقدمة**
اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل
من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى
واكثر اذ فيها شبيهة تلك وزيادة ش وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية
المتشابهة تختلف لاختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر
والصغر لانها حالة فيها بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا
جائز ان تكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية ش
لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل **قوله**
وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد ش اشارة الى المقدمة
الثالثة **قوله** وليس يزاد حجمه في المقدار يوجب في نفس التحريك حتى يكون
نسبة المتحركين والمحركين واحدة ش اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج
اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير وان القوة في الكبير
اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك كما
مر في المقدمة الاولى **قوله** بل التحريكان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان
اشارة الى ما اثبتنا في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفاعل
لا بسبب القابل **قوله** فان حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات بغير
نهاية عرض ما ذكرنا ش تقرير البرهان بالحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع
التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر
قوله وان تحرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة
متناهية وكان الجميع متناهيا ش تم بهذا البرهان واما الاحتياج الى ذلك لان اللازم
مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك
في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا
متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم الحكم من حيث ذكر

ومن ان ما هي حركات الاصغر ينبغي ان ما هي حركات الاكبر لكونهما على نسبة جسميهما
المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا ما يرد في الكتاب واعلم انا ذكرنا
ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فيثبت امتناع
صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير تناه لكن لما
كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية اعم مما حتى
من الموضع الذي استعمله فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة
بالطبع اخص منها ولا بما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير
المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه تنقسم بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة
في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم
من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية لا
بالقياس الى اجزائها فان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقة فان مقتضيات طبائع بسائطها
على ما يبين في مواضعه وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون
تلك المحال اجساما آلية فاذا هذا البرهان اخص مما ذكر لكن لما كان المقصود
ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبادئ التحريكات
الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب**
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ
فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية **ش** اقول انه لما فرغ عن وجوب وجود حركة غير متناهية
وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية
هي السماوية فاذا ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان
المذكور في الفصل المتقدم ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركات غير متناهية
فانتج البرهان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني
يكون مفارقا فاذا هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل واما النفس فلا
انها لا تحرك جسمها الا لمحاولة لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا تحتاج لها الى التحريك فاذا هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالا له من وجوده

بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل
ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذا القوة الاولى
التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول حدثت
السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت تعرفه من قبل ان لا يكون المباشر لتحريك السماء عقليا
صرفا بل هو قوة جسمانية فكيف ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون
الملاصق للتحريك قوة جسمانية **ش** قد بين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك
السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم بانه
مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر
للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه اخر واعلم ان تحريك
النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي
علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار
انتسابه الى سائر العلل مبدأ اقرب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو
ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا
وهم وتنبيه ولعلك تقول لما جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لازم
التحريك فيكون لغرض عند الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك
يحرك شيئا اخر يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه
لو انفرد بل على انه لا يزال يستفيد عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول
الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على
سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل الابتدائية وانما يمتنع في الاجسام احد
هذه الثلاثة فقط **ش** يعني السؤال انه اذا جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء
قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لاداء التحريك فتكون محركة حركة
لغير الحركة المسمى به الدائمة ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متناهي
غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يحركها فيصير تلك القوة ايضا متحركة
فاذا لم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر
من تلك القوة لو انفردت بل على انها تستفيد دائما عن ذلك المحرك العقلي وتنفعل

بحسب اشتغالها بما لديها ثم زاد في البيان بالفرق بين الاشتغال عن المشاهد وبين
الناشی عن المشاهد على سبيل الوساطة وبين هذا الناشی على سبيل ا
وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية سوا الناشی فقط والعرض الحاصل الشارح
بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون
علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن
في شي من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل
دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة و
الا وجبا لا عند تجدد احوال في محركها تستند الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون
كل حركة علة لتجدد حالة وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجدد ذاته والحركات في
المتحرك فاذا لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو العقل ولما امتنع في الفلك نسبة
تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت استنادها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية
قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما
صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يسمى انفعالا لانه وافعاله اشارة فالمبدا المفارق
العقلي لان النفس منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على حسبان نفسانية سوى
ينبعث منها الحركات السماوية التي المذكور من الانبعاث ولا بان المفارق يفصل تماما
ينبع ذلك الناشی يتصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن عنه هذا تنبيه
بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات
عنها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب المشائين قد شهد
بان محرك كل كرة تحرك تحريكات غير متناهية وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بمعنى
جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحرك مبدا الاول فقد تحرك بالعرض
لانها في اجسام والمحبة ثم جعلوا انها تصورات عقلية ولم يخطر ببالهم ان التصور العقلي
عن كل جسم ولا قوى الجسم ومن غير كل ما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض الى سبب
يتحرك بذاته وانا تحققتم تنبيها انه لان النفس الناطقة التي لنا تتحرك
بالعرض لا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع في
بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسببه والنفس ما هو فيه الذي هو منطبع فيه

فتدبر في بيان كثرة العقول لان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماوات
واحد هو المعلم الاول وقد حكم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد
من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها
لزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحركات
المتحرك يحتاج الى محرك اخر ولا يستمر بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك
قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول
وساير ما عداه كالواحد من المحركين يتحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير
واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى
مثلا من جهة كونه حالا في محل ومنهم الذي حكم على الاكثر بالصور المنطبعة في مواد
الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد عليهم الشيخ في هذا الفصل بشيئين
احدهما نقل قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة
محركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون من جسمانية وهذان القولان
يوجبان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين
واستنتاجها والثاني اعتراضهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي لنفوس
وتقريره ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او في جسم لما مر في النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او في جسم فاذا التصور العقلي لا يمكن
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن المحركات السماوية تصورات عقلية فهي
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات وبالعرض ثم ان الشيخ اتى لاوهم من نظر
ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبيه النفوس الفلكية بها اثبات معنى الحركة
بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من
المشائين لا ينسبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما ذكره قوم منهم لا مزيد
تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد بانه قال بعد
العبارات والشيخ فيضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظاهرا في زمانه وتبع على
عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان
محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصها

ونا سطيوس يصرح ويقول ما معناه ان الاشبه والاحق وجود محرك خاصة لكل
فلك على انه فيه ووجود مبدا لحركة خاصة له على انه معشوق في معارف اشارة الاول
ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا هم
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول
لوجوده على اثنين او عن مبدا فيه حيثيتان ليصح عنه اثنان معا لا كما علمت انه ليس و
لا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى مطلقا ولا واسطة لها بالاطلاق الى
الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا تكونان معا علتا لانقسم بغير توسط
الاول علة بغير جسم واس فقد صح لك وجود عن عقول متباينة ولا تشك ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها او في جزئها العقلي يريد بيانا ان المعلول الاول لا
يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد فقال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل
مع الفصل الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول ونقرر ما في هذا
الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما في النمط الرابع فيلزم كما ذكر
في النمط الخامس انه لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في
النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول الاقرب لوجود الجسم
يكون مؤلفا عن شيئين يمكن ان يوجد الجسم عن مبدا فيه حيثيتان لا يصح ان يصدر عنه
الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول انهم انه لا واحد منهما علة ولا واسطة
مطلقة للاخرى بل يحتاجان الى علة توجد كل واحد منهما معا فان ايجاد المركب مسبوق
بايجاد اجزائه او يوجبهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذا
المعلول الاول هو الجوهر البسيط ليس بجسم والجزء جسم ولا بنفس متعلق بجسم بل هو
عقل محض وقد صح لك في هذا النمط وجود عقول متباينة الذوات هي مبادي
محركات الافلاك ولا تشك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو اقدم محرك للفلك
هو اول الافلاك او في جزئها العقلي اي لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا للثاني المجرد
والبراءة عن العلق تنبيه فيمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها و
كواكبها كثيرة العدد هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر سابقا وتلك
وسه بالنقص انما جمعها ههنا لتذكرها او تنبيها على كثرة العقول فالاول معرفة كثرة

الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة
معشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافها في الذاتية بعد اشتراكها في بعض
الامور وفي اخر الفصل تنبيه على تعرف عددها الفاعلة ووعد ببيانه كما المطلب
الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل
ببيانه وانا اورد حاصل ما قال اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول
الاجرام العالية تنقسم الى كواكب وافلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت
والسيارات سبعة والثوابت كثيرة لا تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون
كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان بالبصر والى معرفة سيرها هو
هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب
الموجودة بالرصد بحسب تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها
بالذات وتحريك ما يحوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية التشابه
البسيط ووجوب التشابه وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف
اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يطيف بها حركة
واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية متصلة بالكلية لها فالمتقدمون اثبتوا ثمانية
افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز
الجميع مركز الارض واحدها هو المحيط بالكل فلكا للثوابت فانه ما لابد منه وان كان
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا ومنها الفلك هو الذي فلك البروج وسبعة
للسيارات المشهور بعدما كان فيه خلاف انهم والمتاخرون لما انهم زادوا فلكا اخر عديم
الكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الذين جعلوا الفلك
الكلي لكل كوكب منقسما الى اجسام كثيرة بعضها لاختلاف حركات ذلك الكوكب
طولا وعرضا واستقامة ورجوعا وسرعة وبطأ وبعدا وقربا من الارض منهم من
من جعل للفلك الاجسام اسماها الاعتبار كما القائلين بالمتلوثات والعقود و
امثالها وجعلوها مصمتة في جوف مشتمل عليها من كل فلك الكلي ومنهم من جعلها
في حركاتها مختلفة كالقائلين باستحالة او ثار ما عينا الرجوع وما يتنابه عنده الا
وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير اسنادنا ذلك الى حركة بسيطة مشابهة

السبعة على التقدم

هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يعترفون القوانين الحكمية
فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استناد كل ما يشاهد من حركة
والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المستوفون
للارصاد كبطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه
مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك الحركة المسمى
بالمائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا اخر خارج المركز عن مركز الارض
ينفصل عن الفلك الممثل او المائل بما يماس محدبيهما ومقعريهما على نقطتين تسمى الابعد
من الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا اخر يسمى التدوير غير محيط بالارض
وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى ابعدهما عن الارض
ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانه يكتفي باحد الفلكين اعني خارج
المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان
بطليموس راى اثبات خارج المركز لها اولى لكونه ابسط والكواكب السبعة مركوزة
في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة
في خارج المركز وزاد لعطارد فلكا اخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى
بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل للفلك
التدوير انه هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين منها موافقة المركز
لمركز الارض وثمانية خارجة المركز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى
بالحركة الاولى التي هي اسرع ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت الحركة
الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات
السبعة التي هي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين فتنتظم الرجوع والاستقامة
والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المركز والتداوير
حركات الكواكب المختلفة الطولية من الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة

وبقيت الحركات العرضية الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات
القمر والحركة المنسوبة لتناقص البعدين وقطبي الفلكين العظيمين على ما يظن انه
يتوجد ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار
الشيخ وغيره من الحكماء المهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يضاف الى ما
سبق لاجل هذه الحركات الا ان الاراء لم يتفق بعد على ذلك انما هذا على ما سبق ذكره
هنا هو القول المجمل في عدد الافلاك في ويترتب على اصولكم ان يعلم ان
لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط
بالارض مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدا لحركة يستدير على نفسه الا بمعونة الفلك
في ذلك عن الكوكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة
فيها لا بان يخرق لها اجرام افلاك وترددت في ذلك بعض الحكماء لما استحال
القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجه وانه لو كان الحركات
توجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض كذلك ؛ وهذا هو الكلام الثاني
وهي معرفة كون النفوس المحركة هذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال [illegible]
على اصولكم واعلم انهم اختلفوا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة
فذهب فريق الى ان لكل كوكب مع ما له من افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة و
تعلق بالكوكب اولا تعلقا وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس
الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة
منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية
وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع
للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان لكل فلك من الافلاك المذكورة ذو
نفس محركة اياه وكذلك لكل كوكب وقد اثبتوا للكواكب انفسها حركات وضعية على
نفسها كما اثبتوا للافلاك فان حكمهما في وجوب الخروج الا وضاع الممكنة من القوة الى
الفعل واحد وهو شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه شيئا لا يترأى
فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه
بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة ا

لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا من جرم الفلك موجبا لبساطته و
امتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك
والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان
او كوكبا شيئا هو محركه مستديرا على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويكون
ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة في الابداع بقوى كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم
الذي هو شبيه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في
المياه فان القول بتلك الحركات انسب لتكثر الحركات تبتني عليه واما نفاه بشيئين
احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الاجسام ذوات
الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تتحرك حول الارض
الى قوله لا بان تخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد
والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دور مرتين وعند
كونه في الاجتماع وفي الاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد ذروته في كل دور مرتين احديهما
عند كونه في تاريخنا مثلا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور
الا ان الاوج العقربي يكون ابعد عن الارض من الاوج الثوري بخلاف القمر فان اوجيه
متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول
برجي السرطان والحوت فاذا لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير
هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك لكن والاوج في القمر هو ان
تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسرا خمسين ثمانية وثلثين
جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي
احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اوجه ابدا بما عنده من كثرتهما فضلا ما
الخمسين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا او التدوير
الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا
تحرك الفلكان عن موضع الموافاة حركتهما المذكورتين صار الاوج مائلا الى احد جانبي

الشمس

الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسر من الموضع ومركز التدوير مائلا الى الجانب الاخر على
بعد ثلثة عشر جزءا وتحركها الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي للمركز
منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسر جزء ويحصل منهما ضعف بعد مركز التدوير عن الاوج
ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسمي حركة
الحامل لذلك التدوير بالحركة المضاعفة ومكث يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن
الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز
نصف دور ووافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن
الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس
وكذلك في التربيع الاخر فاذا المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال و
في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلك خارج المركز اعني المدير والاوج و
اوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المشهورة في زماننا الى اول العقرب وكان المدير
يتحرك بالحامل على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل يتحرك بالتدوير على
التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوج
صاحبا اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف
سير الشمس وعن اوج المدير بعد مثله باول الحركتين مثله من الاكثر فصار مثل
سيرهما والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل
ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دور استقبله اوج الحامل
من الجانب الاخر موافاة المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في منتصف الاوج
اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الموضعين المتساويين
البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الا
وهما اول السرطان والحوت فانهما على التسديس من الاوج الابعد وعلى التثليث
من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج
مرتين في دور واحد وذلك ما يقتضي الحدس بكون الحركات منسوبة الى الافلاك لا
الى الكواكب انفسها فان الاول خرق في اجرام الافلاك والكل الفاضل الشارح حوان

كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الاستعمال الى جهة يلزم الحصول في
تلك الجهة فلو استعمل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الاستعمالان
بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى
خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى حال حركتها
وقفة وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك بحركتين مختلفتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك بحركة
واحدة مركبة منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل احدهما
على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة
الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المرجحات فاذا الجسم
الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة
كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيط
متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس الى
محركاتها الاول بالذات والى بعضها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى محرك
واحد بالذات بل لو كان فيها ما هو بالقياس اليه بالذات لكانت واحدة فقط و
اذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في حيزين
ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فقد ظهر تحقيق قوله وسلم ان ما كلما في
الحركة السرمدية التشبيهية على قياس واحد وسلم انه ليس يجوز ان يقال ان ما
ان السافل ههنا معشوق الخاص هو ما فوقه . وهذا هو النمط الثالث وهي كثرة
العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المعشوقة كما مر وانما يتعرض لذلك
بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر و
القائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا معشوقا غير مشتاق وينقطع الكلام
به وهذا الرأي هو ما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بعض القدماء
وانما عبر الشيخ عنه بقوله ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تمم ابطال
هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واورد ابتداء

انما يتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى اختلاف الاجسام المحيطة بها فعلى
مذهب القائلين بنفي هذا يكون العقول المعشوقة تسعة عاشرها سبب
المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمى العقل الفعال
وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب
بزيادة واحد واعلم ان العدد الثابت بالدليل هو ما يقطع بان العقل ليس اقل
واما كونها اكثر منه فمن المحتمل انه لم يدل على امتناعه دليل قوله وسلم انها لم
تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاول ليست من طبيعة واحدة بل هي
طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة
هذا هو النمط الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل
على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما
تقدم بيانه فانها هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد و
تجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع
زوالها عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي بمنزلة الجنس يشتمل عليها
وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة قوله
وسيتبين لك ان هل يجوز ان يكون بعضها سببا فيها للبعض في الوجود ام ا
تلك المفارقة للجواهر ومن ههنا تتوقع بيانا لذلك لك . هذا هو الحث على
تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اعني الاجرام منها ام جواهر مفارقة و
الوعد لبيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر
عنه اذا صار شخصا لذلك التشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه
لكان اذا اعتبرنا حال المعلول مع وجود العلة وجدناها الامكان واما الوجود و
الوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي
معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان مع المحوي الكان لا لان تشخص العلة
متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا محالة اما ان يكون عدم الخلاء
مع وجوبه او عدم وجوبه مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا
مع وجوبه وقد بان انه ممكن مع وجوبه وان كان ممتنعا فهو ممكن في نفسه واجب بعلته

فالخلاء حينئذ ممتنع بذاته بل بسببه وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السطوح بان علة
لما كان والمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع فصول خمسة
بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقل وهي ان بين امتناع كون الاجسام
والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز
ان يكون الاول لما عرفت ان امتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذا علتها معلولات
بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون
بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي
وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان الدليل
قام على امتناع صدور جسم عن جسم او عما حل في جسم على الوجه العام على ما مر
لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه
لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية فان سلوك الطريق الخاص اوضح
الى الهداية من سلوك السبل العامة وحاصل الطريقة مبنية على مقدمات اربع الاولى
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبائع
النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة
بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر
المعلول مع وجود العلة كان حاله حال الامكان لانه يجب بعده وكل ما لم يجب وكان من شانه
ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكون احدهما مع الاخر بالمصاحبة الاتفاقية
بل يجب معه لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان
لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى ح
كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بينا
في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي ان تعارض اعتبار تشخص
المحوي يجب ان يكون لا في امكانه عنه فاذا يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص
ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا
لكنه ممتنع لذاته هف فاذا الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع

لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره
هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من
حيث هو لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي
من حيث هو ملاء واذا جمع منه ليسقط ما يمكن ان يتشكل به وهو ان يقال لو كان عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كونه معه اعني وجود المحوي واجبا به وذلك لان ذلك العدم
الذي هو عين وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يصير
معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي
والحاصل ان المحوي يكون واجبا به اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا
للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونحو ما الى الشيخ بقوله اذا فرضنا
الى قوله لذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله
وجبتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي واما اورد بما
كليا غير مخصص بهذا الموضع تسهيلا للايراد مخصصا وقصد المزيد الايضاح
وهذا الثاني هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود
العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في
الحاوي بهما معا استثناء الثاني على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة
ثم انه عاد وجعل الثاني مخصصا بهذا الموضع بقوله واذا اعتبر تشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
ثم عاد الى بيان استثناء الثاني مفصلا فقال قولهم اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوده
فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء والمحوي واجبا مع وجوبه اتم بما بينا في المقدمة الثالثة
لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في
نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذا ليس شيء من السطوح
علة لمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا اعتبر تشخص الحاوي الى قوله
على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه
الكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا
غير كاف في هذا الموضع لانه لم يبين هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده

فلا اقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلا للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يحدد بالحاوي
السطح بكانه لم يجب الخلا ولا لعدمه اعتبار معه ثم انه لو قيل انه افاد ذلك لصار التركيب
مقتضيا لامتناع اسناد شي من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلا
مع تلك العلة ممكنا فاذا الواجب ان يعتبر العلة لكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول
بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تحرر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي
ثبوتا للخلاء الممتنع ثبوته ولما نبهنا على هذا فاقول لما رام احد نظم ما اورد في الشفا قال
ان تقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ذكرنا وجود
المحوي وعدم الخلاء في الحاوي بما هما ثم نقيم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم
الخلا واجبا الخ فان بذلك صيّر تقريرنا في المقصد مقدما على تقرير الاستثنا وسقط
منه ما توهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير
انما وقع من غفلة الناسخ واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكونهما مع التأخر
متاخرا كالحكم بكونهما مع التقدم متقدما والعقل الذي هو علة للمحوي انما يوجد مع الحاوي
عندهم متقدما على المحوي بالذات فيقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور
فغير متوجه لدلالة مع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما
يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحيث لا ان ثانيهما
والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر كما مر في النمط الاول وهي
واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهب اليه
بوهم ولا ممكن لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني
وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم
وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كان
العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من
المحوي لكونه ابعد عن شأنه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب
الصورة والمقدار على ما هو منه مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من
اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما بين
من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا

الخطابة ظنا منه ان مجرد اللفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا
القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا لكونه غير مذهوب اليه بوهم
واما كونه غير ممكن فعلل بما سبق وبرهن ان يستعمل كل شي في اثبات ما يناسبه على
ما تبين في صناعته وهم وتنبيه ولعلك تقول يجب ان علة الجسم السماوي غير جسم
فلا يمكنك ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين
ولا علة الا امكان الخلاء مع وجود الحاوي فقد يعرض هذا كما عرض فيما ذكرته لان لك ان تجعل
للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي لما كان وجوده
يصحبه امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حصل بعد
بوجوده السطح فلا يجب معه ما يلائمه ان كان معلولا لم يجب بعده واما ان لم يكن علة بل كان
مع العلة لم يجب ان يسبق بعد سطح الداخل وجودا للملاء الذي فيه لانه ليس هناك
سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل يكون مع العلة بل
نقول ان الحاوي والمحوي يجب ما عن شيئين تفسير الوهم انه لما اوهم كان
علل الاجسام السماوية ليست بجسم لك ان تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود
المحوي فيكون متقدما عليه بسبب تقدم علة الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او
عن اثنين ويترتب على ذلك انتقاض القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي بعينه كما
لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قولنا الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا يمكنك
لكنك ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال
لا ينقسم كلامه ان كان يمكن سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم عليهما عن
واحد او عن اثنين فيلزم لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي
وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم
بوجه ما انما يتوهم تقدمه هيهنا بان يكون علته تتقدم على علة المحوي ومع ذلك لا يكون العلتان
واحدة والاعن واحد وان فسرناه على ما فسرناه اولا وهو ان يجعل سواء كان لزوم الحاوي
وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان لا خفي في كون الحاوي والمحوي
عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول
في حله اختلف القائلون باسناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها ما سرها سببا

الى العلة الاولى وانما اختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط تلك
الصدور لان عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من
المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذا في الكتب
سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين انه لم يكن بعض الشيئين امر كان
اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير الشبهة لازالة
الوهم انه انما يتقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة
وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد سطحه الذي هو مكان المحوي وعدم وجود ما يملأ
مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه
المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان
التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ينبغي ان يكون معها والمراد من التقدم
الذاتي ههنا هو الحاصل قسمه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع
غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير
انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس ولو اعترض التناقض
الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض تقدمه بالطبع عاد الالزام والنسخ
لم ينف هذا الاحتمال ساوقا بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تريد ان تحتج على
الاصول التي تقررت انه يوجد عن عقل جسم حاو والاخر عن جسم يوجد عنه هذا الاخر
المحوي فيكون لذو جوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات لذلك المحوي معلول
لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبر له معه مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب
الحاوي فالمحوي ممكن فجوازه ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه
فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذي هو علته وتلك القياس المفروض
فيه امكان الخلاء يوجد انما نقضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي سبق على
المحوي وليس كل ما هو مع بعد شيء بعد ذلك لان القبلية والبعدية اذا كانا بحسب العلية
والمعلولية فما لم يكن علة ولا معلول لم يجب بعديته ولا قبليته وما لم يجب ان يكون ما
مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان [illegible] هذا الوهم
هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي

هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع في حد وجوب
احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي اتم واجبا مع
بعد المحوي ورد التنبيه الجواب هو الذي سبق من الفصل وهو مبني على الشرح **وهم**
وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما ممكنا في الحد
فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين لو اخذا معا ممكنين لم يكن مساك
تحدد لشيء ولا امكان ما لم يكن كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد فيلزم مع
تحديده ان يكون المحوي محيطا بملأ او غير محيط به فيكون خلاء : هذا الفصل واضح وقد
مر بيان ما يناسبه في شرح بيان امتناع كون الحاوي علة المحوي **اشارة** وهذا التدبر
ولخص بعينه نسبة التقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي يكون كصورته او الى
اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة المحوي فان هو احجب العلة صورة
الحاوي ونفسه التي تكون مبدأ الصورة اي تكون هي كصورته او غير صورته
اوجب العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم
يتم وجودها لا تكون علة واي من الاشياء نفرض علة فانه لا يتم موجودا الا على الجميع
تذنيب فقد استبان انه ليست الاجسام السماوية علة لبعضها البعض وانت
انت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور التي
بالاجسام والتي هي كمالها انما تصدر عنها افعالها بتوسطها فيه فلولاها
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدهما
اولا فيوجد بهما الجسم فاذا الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الا اجسام
ولا لصورها بل انما تكون علة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او لعرض
لما بين امتناع كون كل واحد من السماويات علة لما يحويه وكان بين امتناع ان يكون
المحوي علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علة لبعضها البعض
ما سبقه الا وضوح فجعل هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان
احد الحكمين الاولين غير مبني على تمام البيان اراد البرهان العام على امتناع كون
جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان هو قوله وتفرد الوضوح مبني على مقدمتين احدهما
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا بحسب ما هو

موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان ينفعل بمادته
يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والحاصل ان الشارح
على امتناع كون المادة فاعلا بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
فقام ما نقضه بان قال الفاضل الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بذوات صور
في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول انما نقيله الذي كون فيها لا يلزم ان الشيء
الواحد انما لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول
والقابل لا يجب ان يحصل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد بالوجوب
والامكان معا اما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها
قابلة معاني وهي فاعلة ابدانها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة الجسم لكانت
فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وبما سنذكره
فهذا التعليل بين كيف واما قوله الشيخ نص على ان علم صور في انه فان كان على
ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان
صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل
لتلك الصورة وبالاعتبار الثاني قابل لها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه
المقدمة الثالثة ان صور الاجسام الافعال الصادرة عنها انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور
صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما انها في قوامها
تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون
بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصورتها
ثانيتها لا بمواد الاجسام كالنفس المفارقة بذواتها دون افعالها الكلي للنفس
انما حدثت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم
وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وح لم يكن نفسا
لذلك الجسم ستعرف فظهر ان الصور كلها تفعل بمشاركة الوضع الثالثة ان الذي
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة
الوضع المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون والا علة لجزئه اعني مادته وصورته و

قد تقرر فيما مضى وبعض تفسير المقدمات تعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل
بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام وهي التي كما
لها تعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة
الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة
اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجدهما اولا فتوجد بهما الجسم اشارة
الى المقدمة الرابعة وقوله فاذا الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات
الاجسام ولا لصورها بتة وهنالك تبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم
البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تحدث فيها او اعراض
اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادا ما معدة
صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاورها بالتسخين
معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان
بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة غير صور تلك الاجسام
مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علتها وذلك كالسخونة
التي تعد الاجسام للتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مسامتتها
وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل**
فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط
لا يشاركه شيء اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر التي اثبتها
معلولة وقد عرفت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون
شيء من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا الا لشيء
معا الا بتوسط احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط فيجب اذا ان يكون المعلول الاول
منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط
ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات ؛ قد ثبت بالطرق الاربعة التي
وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان ما سواه
الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود
لذاتها معلولة للاول وهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان

مراتب الموجودات وعدد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت عن اسناد السموات الى عقل
غير جسمانية دون امتناع كون الواجب مبدأ الا الواحد ومن امتناع كون ذلك الواحد
جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من صنف
الجواهر والثاني ان بازائه صنف الجواهر صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد
والثالث ان السموات صادرة من صنف الجواهر ولا جرم ولاجل هذه الفوائد وسم
الفصل اتم بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبا
ويلزم الجسم السموي عن اخرها لان لكل جسم سموي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم
السموي بتوسط جرم سموي فيجب ان يكون الاجرام السموية يبتدئ في الوجود مع
استمرار باقي الجواهر العقلية من حيث لزوم وجود ما بانه في استناده الى وجود
مع نزول السموات ∴ هذا الفصل يشتمل على بيان حكم اخر متفرع على ما مر وهو
وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السموات
وان كانت السموات صادرة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع
بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذا
نازلة في استناد الوجود بها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون
العقل الاول علة الفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجود
توالیها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم
بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم
فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل
الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخف زيادة تحصيل فمن الممتنع اذا
ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سموي ∴ اراد ان يبين كيفية صدور
الكثرة عن المبدأ الاول فمهد بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه ومنع جوهر
عقلي وجرم سموي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السموية عن الجواهر العقلية
مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سموي وجوهر عقلي
معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي بل العقل يأبى ان الواحد لا يصدر عنه

الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد صدق العبارة ان يكون الصادر
عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد اخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان
ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وفيه
ظاهر الفساد فانه يوجد موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد
منه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته
واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة من معلولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية
البسيطة بكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار
الشيخ بقوله ومعلوم ان الاشياء انما يلزم من واحد من حيثيات وكثرة الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة ومتعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذا لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد
وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها
الى غيره بالاجمال ويبقى هاهنا وجه بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة
عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن
ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا
بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان
لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في
ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس — ب ج رابع وبتوسط
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة
المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم
لو تجاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا
نهاية له فمكن ان يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا
فنقول لما صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة

وهو يوهم كونه صادرا عن الاول عن غير توسط كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران محققان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول
لو لم يفعل شيئا لم تكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة
لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية
بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان
فهو لازم لتلك الماهية لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو
لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف
كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب ثم اذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن الاول وحده فيما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول
لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وماهية وامكان ووجوب وتعقل
للذات وتعقل للمبدأ والمعتبر منها في المراتب هو الوجود وهذه في بابها هو
الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل للذات اللازم له
والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول وهذان في بابهما وهو الامكان والوجوب
المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها
عليه فهما في بابه المرابع الوجود والتعقلان في بابهما واسم العقل الاول
يتناول هذه الجملة تضمنا والثاني اما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس
الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث
كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالان في ذاته من حيث
كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حاله المستفاد من
مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة التي عبر عنها بالتثليث للوجود في العقل والاول
والثانية يشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة عبارة عنهما بانه حاله بالقياس الى
مبدئه وهو المراد من قوله التثليث واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في الشرح المتن
وقوله قوله الشيخ هذا الذي ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك

بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره
لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض
المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عدد ما
يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول قوله
ومعلوم ان الاشياء يا يلزمها من واحد من حيثيتين ولا حيثيتين اختلاف هناك الا ما كان
لكل شيء منها بذاته انه امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل
الاول اشار الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من
هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة فلم يذكر الهوية والوجود
لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما والحيثيات اللازمة هي الاربع التي ذكرها
اعتبر قوله فيكون بما له من علة الاول الموجب لوجوده وبما له من ذاته على احد
مبدأ لشيء اشار الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل
للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ الاول ووجوب الوجود
اللذين هما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتيه المذكورتين
التي بها صار مبدأ لعقل اخر قوله وبما له من ذاته مبدأ لشيء اخر اشار الى
حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك قوله
ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات اشار الى الكثرة كون المعلول
مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع
كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون فيه منها في اول مراتب المعلولية وحدها فان ذلك
شيء واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشار
الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات
لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف
المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الجرم الصوري منه مبدأ الكمال الصورة
الامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائنات لما ناسب حاله اي ينبغي ان يستند عليه للفلك
الذي يخصه الى حاله التي بالقياس الى مبدائه وعليه للفلك الذي يخصه الى
حاله التي له في ذاته فان نجاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدائه بالصورة

اسبه والمعلول بنسبة العلة وبناسبها ثم صرح عن ذلك بعوث فيكون بما هو
عاقل للاول الذي وجب به مبدا لجوهر عقلي وبالاخر مبدا لجوهر جسماني ثم اشار
بعوث ويمكننا ان نحمل الحيثية تفصيل اتم الى امرين بهما يصير سببا للصورة و
مادة جسمية الى تعقل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له بالنسبة
والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار سببا لهيولى الفلك التي يكون الفلك
بها فلكا بالقوة وبالثاني صار سببا للصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل
ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانتا مادة عدمية
بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل
متاخرة عنه من حيث الوجود كانتا متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها
من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان للصورة
شبه العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء
الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة وقدحوا لجهلهم بها على
تحسينهم المقدسين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات
البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسط
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا ومعدات
لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم و
اسندوا المعلول الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشرط
وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما استبينوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح
عن نسبة كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في شرحه
ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه الا انه اشعر بانه انما
عقل وذلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وبانه لا يعقل نفسه
ويعقل غيره وقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المحقق غير لائق بهذا الموضع
اولا ان الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل الاخر في موضع من كتبه التي وقفنا
الى الشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله

بل جعل تعقله الاول الموجب لوجوده مبدا العقل الاخر ولعله ذهب في كتاب اخر غير
الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك ولم يجعل الامكان وعدم النسبة مبدا من الفلك
معنى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر والمحقق التي ذكرها انكا شيء لا تدل في هذا
الموضع على شيء بل لعمري قد كفى للشيخ المحقق في موضع جرت السنة الفضلا
فيه فضلا ... ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب و
الوجود غيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا
عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما
مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات
تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل
هي مما يقع عليها بقيا العلية تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول
الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لهما والجواب ان المعلول
الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها
ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التفسير
الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التفسير الثاني
لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع قال
فالمبدا الاول ... ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة
اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم
عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا
ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم
ذاته فيجب اذا ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلول
الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من
شبهات وبه تظهر فساد قولهم الجوهر جنس للعشرة لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول
مركبا من جنس وفصل اقول هذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري
مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون

حصلت المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى اذا اخذ مع السلوب والاضافات
الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبادي
لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يتكلم على وجه كون الاشبه بالجبروت مبدا
للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب لها ان دليلا والذي عول عليه
في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا
رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف
استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند
مسببان الى سبب وكان المسبب الاتم وجودا من المسبب الانقص وجب استناده الى السبب
الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة
لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات
كثيرة بل حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال علته
في ذاتها اعني الطبيعة الحادثة الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدايها
اعني الطبيعة الوجوبية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس
يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يحكم الا
بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو ازيد من ذلك من تفاصيل الامور كما ذكر
في كتابه جزاها بل انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمالا لذلك على سبيل
الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح على ما هو **وهم وتنبيه**
وليس لقائل ان يقول ان الاطلاق لا يكون الا عن اطلاق فيجب ان ينعكس عكسه حتى يكون الاطلاق
الذي في حد ان كل عقل يوجب وجود معلول ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب
لا ينعكس كليا اقول يريد الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات التي تكون الكثرة بوجوده
في العقل سببا لوجود عقل وفلك هي حاصلة في ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على
مثل تلك الحيثيات فاذا يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على
فساده بان يقال انا اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل
يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فهو يصدر عنه عقل
وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع

اسنادهما اتم وجودا من الاخس
الى السببين كذلك صح

حتى تكون متفقة المقتضيات **تذكير** فالاول مبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة
مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى
ينتهي الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي اقول
لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط الة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول
هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء اخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط ليس الا الاول وبين الاول والاجرام السماوية ليس
الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا
دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني
من المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني
ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول ولقد علمت انه لم يبين دعواه
ببينة بل وكذلك بتخصيص الشيخ الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على
ما قرره الفاضل الشارح نفسه هو الايجاد من غير توسط فاذا لو كان موجد العقل
الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر
المعلولات التي لا تستند الى الحق سبحانه عليها الغريبة وح لم يكن لاختصاص العقل
الاول بهذه الصفة وجه وهذا كما ستعلم انه يتوجه ابو البركات انه من كلامهم ليس
شيئا وبا في العقل وانما وسمه بالتذكير لكونه جزءا جامعا لمفاصل الفصول
المنسوبة المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه ان تصور الجميع معا
اشارة فهما ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرارها ما لم
تقترن بها الصور اقول يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن
مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير و
هو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالعقل الفعال
فيقول لها لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل يجب

ان يكون هو سببها القريب مستعدا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شي
يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السموية فاذا وجب ان يكون للاجرام السموية
ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مولفة من
هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فوجب
ان يكون اختلاف صورها لما يوثر فيها اختلاف في احوال الاجرام السموية وان يكون
اشتراك مادتها لما يوثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السموية والاجرام السموية
تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب
ان تقتضي تلك الطبيعة تاثيرا في وجود المادة المشتركة وتكون ما يختلف فيه مبدا
تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون تلك كافية في ايجاد المادة اما اولا فلان
الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون علة لموجود جسماني اخر كما مر واما ثانيا فلان
الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يمكن ان يصدر عنها بالاشتراك من حيث
هي متعددة شي واحد بل يكون بارتباطها وحدة مردها الى امر واحد كما مر في
الاول في كون الصورة علة فاذا العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة
الحركات السموية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان
في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا بد
ان يكون للاجرام السموية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي وجود العقل والطبيعة
للنفس الفلكية في ان يستتم ان يروم المادة عالم يقرن بها الصور كما مر بيانه في
الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لما هو جسم اخر وههنا قد
جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة ما هو جسم اخر اجيبنا بان الطبيعة المحتاج
ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث
يقبل التغير والحركة في حد كما مر فوقه واما الصور فيفيض ايضا من ذلك
العقل ولكن يختلف في صدورها بحسب ما يختلف من استحقاقها بحسب استعدادات
المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العقلية عن مبدئها اشتغل
بذكر الصورة وبين انها ايضا تصدر من ذلك العقل ولكن يختلف في الصور
بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف

اوضاع

اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون لاختصاصها المادة تاثير من الاجرام
السموية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه تجعلها على استعداد خاص
بعد العام الذي كان في جوهر فاضت عن المفارق صورة خاصة وان سمي
في هذه المادة فاذا استعدادات مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معلومة و
الموجود هو الذي يعبر عنه في الاستعداد بما صار به مناسبة لذلك الامر بعينه
اولى من مناسبة بشي اخر فيكون هنا الاعداد مرجحا للوجود هو اولى فيه من
واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها
الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف لم تنسب
الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يتقدم مادة الا امر اخر يرجح اليها
هو الاستعداد فاذا لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات مختلفة
ومثاله المادة اذا افرطت تسخينه فان تلك تصير بعيدة المناسبة للصورة
المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية ومنها هو الاستعداد وقضيه
من حيثها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية منها ومثل
هو الاستحقاق فوقه ولا بد للاختلاف فيها الا للاجرام السموية تفصيل
ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال يعرض لاجل ذلك للاوضاع بعضا عنها
ان فطنت لحجتها وهنالك توجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف
صور العناصر الاربعة فذكر ان سبب ذلك الاختلاف هو الاجرام السموية
المقتضية لتفصيل كرة كرة من المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك
الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبيل اجمالي واما التفصيلي فقد دق
عن ادراك الاوهام ولعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى
العلم يعني الكندي ومن تابعه قالوا ان الفلك لانه يتسخن فيجب ان يتسخن ما
على شي ثابت في حشوه فيتوهم من محاكة السطح حتى يستحيل نارا وما بعد
عنه ساكنا فيستحيل الى البرد والكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار يكون حارا
ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل كثافة من الارض فقد
الحر وقلة الكثف هو جانب الترطيب فان اليبوسة اما من الحرارة واما من البرد

لكن الرطب الذي في الارض بارد والذي في النار حار فهذا سبب كون العناصر
ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الهيولى الجسم ليس
ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما تكتسب سائر الصور
غير الجسمية وانما تكتسب سائر الصور بالحركة والسكون بل نقول الحق ان الجسم
لا يستمر له وجود مجردا بالصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة اخرى
فان الابعاد تتبع في وجودها صورة ما فيه يتبعها الابعاد وان تشتت فتأمل
التخلخل من الحرارة والتكثف من البرد بل الجسم لا يصير متحيزا بحيث يتبع عنه الحركة
او السكون الا وقد تعينت طبيعته لكن يجوز ان يكون ذات طبيعة مستحفظة لمكان
المواضع لاستحقاقها فان الحار يستحفظ بحسب الحركة والبارد يستحفظ بحسب
السكون قالوا والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون بعض المادة
يحرك بالشركة بعض انها الاجرام السموية اما عن اربعة اجرام واما عن تحريك
في اربع جمل عن كل واحد منها ما يتهيأ الصورة جسم بسيط فاذا استعدت بالحركة
من واهبها او يكون ذلك كله بسبب عن جرم واحد وان يكون هناك سبب من جهة
انما هو من الاسباب الخفية علينا قوله فيجب فيها بحسب نسبتها من السموات
ومن امور منبعثة من السمويات حتى احتاجت مختلفة الاعدادات لقوى فيقبل صورة وتستكمل
بعض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجواهر العقلي الذي يلي هيولى العالم
اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها اما بحسب
احدهما نسب العناصر من السمويات والثاني امور منبعثة عن السمويات اما الاول
فكما اذا كان الشمس لموضع من الارض المنقية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء
لتسخينها وبتوسط السخونة تخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او
الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره و
اما الامور المنبعثة من السمويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس
التي يصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها
فمنها الصور بسبب افعالها في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت
محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى الغاذية وغيرها

على الامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السمويات ليس هو تلك
الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السموية انما هي منبعثة عن جوهر
مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تفيض عنها الى ان يكون بها ذلك اعداد
لخصها وبعد حصول الامتزاجات من هذين السببين تحدث الامتزاجات المحدثة وتستعد
بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية و
الحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر
تقريره في النمط الثاني قوله وعند الناطقة تقف بسبب وجود الجواهر العقلية
وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما فيها من الافاضات العالية ومنه
الحكمة وان وردنا منك على سبيل الاقتصاص فان بها ملكة اعطيته من الاصول ما يمكن
سبيل تحقيقها من طريق البرهان قوله يشير الى آخر اسباب وجود الجواهر العقلية
جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول
الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا عينا في اول ابداعه بريئا من الكمال و
النقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوساطة كثرة محتاجا الى بدن و
مادة كان كمالا انها من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية و
بما فيها من الاجسام التي بعدها تقبل تلك الافاضات وهي لما انتهى الى آخر المراتب
قطع الكلام في هذا النمط والفصل السابع اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكم بصدورها
عن السمويات يخصص اعراضهم بان السمويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد
الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك بقولهم الصور لا تصدر عن
الاجسام فالكلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها يمنع وذلك مما لا يتصورنه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام
يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسند
اليه وما لم يستجمعها اسند الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور و
القوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا
مناقض لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف

متاخر عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال صح

القوابل فلهذا استندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل
وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه
الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس
الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل
بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول
هذا الجواب ليس مرضيا على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول والعقول
المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط
والجواب الصحيح ان نفي الصدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون
الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال الممكنة بل انما هو سبب
لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون
غيره فاذا الفاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول
تع عن ذلك فاذا هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما بينه وبين المبدأ الاول
بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الحركات
السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الحركات الغير متناهية الاستناد
دفعة او تستند شيئا الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك
مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الالات
مع ما يتعلق بها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة
اياها وهي وجوب تعقل الاول الواجب تع جميع الموجودات الكلية والجزئية على
الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع
الشر في الكائنات مع تعلقه اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع
الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه
المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تامل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف
حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس

الناطقة والعقل المستفاد: لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان
يشير في هذا النمط الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الاعتبار
فصار قابلا مبدأ انه وذا معاد عائد اليه ومراتب البدو بعد المبدأ الاول هي مرتبة
العقول من العقل الاول الى الاخير ثم بعدها مرتبة النفوس الناطقة السماوية من نفس
الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى
الى صورة العناصر وبعدها مرتبة الهيولى من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى
المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني
التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك
الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصورة
المعدنية وعرضها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها و
بعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة
الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور
جميع الموجودات كما هي اشتمالا لا على سبيل الانفعال كاشتمال العقول في المرتبة الاولى
عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ
منه وان ترقى الى ذروة الكمال بعد ان سقط عنها وقد اعتبر الشرف اعني البراءة
عن القوة فروعي في صنعة المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى التي خصها
ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الاخر العقول المجردة
وما فوقها فافهمه ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصورة
المعقولة غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم
عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة بينهما بالموت لا تضر جوهرها بل تكون باقية بما
هي مستفيدة الوجود من الجواهر الباقية ولما كانت النفس الناطقة واقفة في اخر
مراتب العود استوى البحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها
في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبقائها عند تعلقها الوجود بشيء غير
مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد
ذلك كما اشار بقوله لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم

وبقوله التي هي من جوهرها ما للصورة المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية ببقائها
التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل بما هي ذات آلة بالجسم
على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها الذاتية اليه ثم جعل قوله
فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها لا يضر جوهرها ما لبابها وصيرورة باطلها
وانما معصوم بقوله بل يكون باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر الباقية
وذلك لوجوب بقاء المعلول مع بقاء علته التامة فهذا برهان لمن هو من البراهين
هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان انسانه حفظ العلاقة
مع الجسم منتسبا الى الجسم ليس مما ينافي لانسانه حفظ المزاج الذي هو العلاقة
في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ
لها ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يعرض
من جهة الجسم وعوارضه ولذلك استند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى
الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق فيه الفساد حفظ لذلك
الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل
تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلاتها ولو عقلت بآلاتها لكان
لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس و
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في
طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا
كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت
ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره
ما يشغله عن فعل نفسه وليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا
وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه البصيرة جعل
عن البصر كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل عن اليقظان كالنائم يقظان فقد يسمى هذا
الفصل بالتبصرة دون التنبيه لما تقدم من البحث المذكور فيه اوضح من الاعلام
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان البالغة عندنا كالمتعلق عن ادراك

الشيء الحاضر اما انه انما يكون في نسبته الى الاعمى اكثر منها في نسبته الى النائم لما يكون بينهما
البحث اوضح عن غفلته بعيدا استبصار العاقل الذاتية بذاته وما عداه بعيد
استبصاره بعينه فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع
زيادة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال
لا يضرها في بقائها بنفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل
الفعال لان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات
المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها قوله لانها تعقل بذاتها كما علمت
اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات
البدنية ثم الدلائل البالغة في ايضاح ذلك يتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
مع النفس والكمالات التي تزايد البدنية عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك برهانا وجه
منها واحد في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها
وتاليها متصلة موجبة كلية هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال
وصورتها ما يمكن ان يقال لو كانت تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات
يعرض لها في فعلها كلال وذلك واضح لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه
قوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر
عنها بالآلات البدنية وتختل لاختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان يجوز ان الفاعل
فقد يكون بسبب الضعف الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون
بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد
يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل ثم اقتداره والانسان في
الانحطاط يكون وجود ... في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون الوجود
الوجدان حسا بالوجهين الاولين اعني بسبب الضعف والتجارب المقتضية لاستيفاء
المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احسن بصرا ولا سمعا والفرق
بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالحساس والتحرك قوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية

ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس كلال في فعلها بل قد تكل الالات
ولا تكل هي في فعلها بل ربما تشتد واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط والنقص كما يكون
بعد توالي الافكار المودية الى الدماغ فان العلوم تضعف كثرة الحركات الفكرية والنفس تسعى
لازدياد كمالاتها ومنع الاستثناء نقيض المقدم وهو ان فعلها ليس بالالة
بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشارح استشعر منعا وهو ممكن ان يعرض لهما ويقول
يقال لو كان عدم كلال النفس في فعلها مع كلال الالة دالا على ان فعلها ليس بالالة
لكان وجود كلالها في فعلها مع كلال الالة دالا على ان فعلها بالالة فيلزم ان يكون هذا
استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل للشيء في صورة
معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل
اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس
على كمال فعلها حالا معينا من القوى البدنية وهو باق الى اخر السن غير [illegible] ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اخر السن
فانه واقع في نفس ذلك المعتبر فح يكون النقصان الثاني بخلاف الاول لكمال الصحة
المعتبر في بقاء الحيوان اصلا لا لشيء تلك القوى بدونها ويقع مع الازدياد والانتقاص
فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن
مع عدم الكلال واقول [illegible] القوى الحيوانية تتبع بالاشتراك على الكمال الاول الذي
يكون به الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة
والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في
بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد
تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول
للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت
تتقوم بالالات لكانت مختلفة الحال بحسب اختلافها كما اختلف الكمالات الحيوانية و
الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير مستقيم
فيه على ما مر [illegible] ان الشيخ [illegible] بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها [illegible]
الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكر في سائر كتبه يعني انها لا تكون مفيدة [illegible]

وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون مسكنا للاعلى ما يستعمل في
الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار
تستعمل التجربيات وما يجري مجريها مما تعد في اليقينيات

زيادة تبصرة

تامل القوم ان القوى الفاعلة بالابدان كلما تكثر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا
اذا انبعث فعلا على فعل [illegible] القوية وكان الضعيف في [illegible] تلك الحال عن مشعوريته
كالرائحة الضعيفة اثر القوية بعد الخروج في اثر فلان تكسر الهمة اي في اثره و
سنجة ثانية وتقرير [illegible] ان تكثر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية [illegible] تكل
القوى البدنية وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ واما القياس
فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال موضوعات تلك القوى كما
الحواس عن المحسوسات في الادراك وكتحرك الاعضاء عند تحريك عضلاتها في الحركة و
الانفعال لا يكون عن قاهر [illegible] طبيعة المنفعل وعنيف عن المقاومة فيوهنه و ان لم يكن
فان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طباع العناصر التي بها تتقوم
تلك القوى عنها فيكون تلك الطباع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في
افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا فهذا بالغ الكلال و
الوهن حتى يعجز عنده القوى عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور
الشديد عن الابصار او يعمى في [illegible] وافعال القوة العاقلة قد يكون كثير الكلال
ما وصف من هذه القضية مع صغرى القياس وكبريها ما مر وتقرير ان يقال القوة
العاقلة قد لا تكل ما كثر الافاعيل وكل قوة بدنية فانما تكلها كثرة الافاعيل
فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان بعض افعالها الكليات لا تضعف
وتكل بالافعال المتباطئة جوهرها ولطفها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية و
انما قال قد يكون كثير الخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان بعض افعالها
من الفكر التي هي قوى بدنية فقد تضعف عن التعقل لاجلها لكن لضعف [illegible] ومنها
والحاصل ان تكثر الافعال يوهن القوى البدنية لو سلطها دائما ولا يوهن العقلية
دائما بل ربما يقويها ويستحييها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل الشارح
بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا [illegible]

اختصاص البعض بالحلول دون البعض ساقطا لان القياس لم يكن باباه وامثاله
الخيال لم يدرك البتة بعد تخيل الجبل فاذا الحكم بان الضعيف عن نسيغوى به اثر القوى
ليس بكلي ليس يلي لانهم لا يميزون بين المحسوس كسره ولا ضعفه صنوبر
يعنون بها شيء تأثير في الحاس وضعفه **زيادة تبصرة**
ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة
لا تدرك الآلتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلة لها الى آلاتها ولا ادراكاتها
ولا فعل لها الا بالآلتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء : منه
حجة ثالثة وهي اوضح من الحجتين المذكورتين قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة هي ان كل
فاعل ليس له فعل الا بتوسط الآلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين
ذلك الشيء وسنرجع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية
فلا يمكنها ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط
وبين هذه الحجة وصغريها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع
ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية ولاعتراض الشيخ
الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عدلها ما سنذكره فيما
في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير
توسط تلك الاجسام والشيخ انما عنى بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك
انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لا يصح فساد الحكم على القوى الجسمانية بادراك
كل شيء **زيادة تبصرة** لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ
لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة : ومن حجة لا يعد ومن اوضح
على من غلط وهي مبنية على مقدمات اصلها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة
المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كان المقارنة يحصل له
في ذاته وان كان مدركا بآلة كان يحصل لها في آلته وهذا مما مر بيانهما في النمط
والثالثة ان الصور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة الجسم الذي
هي موضوعها فاذا لك لا يجب الآلتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في
السادس والرابعة ان الصور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب تغاير المواد

اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة
بالجنس او بسبب اعني ان السبب شيء وتجرد السبب عنه وذلك الشيء اما مادي
وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير
الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص
المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما مر في النمط السادس
فاذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومتصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك
الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال القسم الآخر
يصير بها منفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت
فالشيخ ابطل هذا القسم بانا الملازمة المذكورة في قوله لانها انما تعقل بحصول
صورة المعقول لها : اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان
القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان اتفق تعقلا
بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المعقول بعد ما لم تكن : تعقل اخرى وضع
في هذا القسم الفاسد وهو تجدد التعقل في تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل
وقوله ولانها مادية : اشارة الى المقدمة الثالثة وهو كون المادة آلة العاقلة
المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المعقول في مادتها موجودا في
مادتها ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولانه حصولها تجدده فهو غير الصورة
التي لم يزل له في مادتها لمادتها بالعدد : اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة
تتجدد عند التعقل والمسماة الوجود هاهنا التي التعقل وعدمه وهذا التغاير
لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض
باعيانها صورتان لشيء واحد : اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة بكونها مكتنفة
باعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله
وقد سبق بيان فساد هذا : اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر
فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو غرض الشيخ وتعقل الآلة وظهر من ذلك ان
القوة العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المسماة الوجود ههنا وهو المراد من قوله

فاذا اسند الصورة التي بها تصير القوة المنفعلة منفعلة لانها تكون الصورة التي
للشيء الذي فيه القوة المنفعلة قوة ما والقوة المنفعلة مقارنة لها دائما
اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة حين
الفعل دائما او لا يحتمل الفعل اصلا قوله انتج لاستلزام مقدم المتصلة المنفصلة
المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح
استثناء لنقيض التالي بعبارة نقيض المنفصلة مع ان الحق كون الانسان منفعلا
لاعضائه في وقت دون وقت فاذا المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل
وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا النوع
فههنا قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في
الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان التناسب من
بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين لم
المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك و
بين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض والاعتراض
الثاني قوله ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية
عنه ولذلك اشتق لفظ الماهية من لفظ ما هو فالجواب عنها يكون بها ولما كان
ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في
الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة
المقارنة اياها فح ان اريد بعدم المساواة ما بالتجرد واللاتجرد كان صادقا وان اريد
به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد
وقال المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا
الفاضل الشارح كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في
تمام الماهية اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان
المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة ولكون
السواد غير مساو للبياض في تمام الماهية فقط وقوله ان التناسب بين الموصوفين غير
فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احديهما عرضا في محل مجرد غير محسوس

والاخرى جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية الحاصلة اولا حرة تارة
مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية
اللاحقة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا والكلام
على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم يكن مباينة للسماء ام
يكون مباينة لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم
من كون العاقلة منفعلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها
لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى في محلها والجواب عنه بعد ما مر ان القوة العاقلة
لو كانت محلا لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت فعلها بغير مشاركة المحل
ولما كان كل فاعل جسماني فعله بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل
من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذا العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا
لصورة حلت في محلها عاد المحذور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما
حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
اما ان يكون محالا واما ان يكون للشيء لاجل الشيئين المتقاربين دون الاخر غير معقول
فالمحذور المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين في الماهية في محل واحد ومنها قوله
الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها زائدة على ماهياتها مع انها حالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل
ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة في الحقائق ومشاركة في لازم واحد
هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه اللفظة اصابت
واما ما سوى هذه من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها وبيانها فهو لمعرفة الحجة بيانها
منها امكان النفس عالمة بعضها بها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت
من الاوقات وذلك ليس بالحكم الذي ذكره بعينه والجواب ان الصفات واللوازم
الى ما يجب للنفس بذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يحصل لها بعد مقايستها بالاشياء
المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة
للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الحاصل
بالمقايسة لعدم ان الشرط في غير تلك الحالة تمت هذه الاشارات فنعلم من تقليل

ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل ذاته. لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة
بذاتها عاد الى كمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك
وسم الفصل بالفصل السابع وجعل قوله فنعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان
يعقل بذاته نتيجة للحجة المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة
للفساد مقارنة لقوة الثبات فان احدث لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى
وشئ كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه. هذا بيان الحجة الدالة على بقاء
النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور
وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليها
واذا تقرر هذا فنقول كل موجود شأنه ان يكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد
باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن
الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذا هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا
على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن بسيطا غير حال لكان اما مركبا واما حالا
والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما نفسها كالمادة من الجسم
واما كلاهما وعلى التقديرين فالبسيط الذي هو غير حال الاصل موجود في المركب وهو غير
مركب من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها
فقوة فسادها ووجودها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب. هذا جواب عن
سؤال مقدر وهو ان يقال كثير من الصور والاعراض يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما يكون في موضوعاتها لا
لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها اما لا يكون لها حامل وجودها فيجتمع الامران
فيها في بساطتها قوله واذا كان ذلك كذلك لم يكن شأن نفس في نفسها قابلة للفساد
بعد وجودها بعللها وبقائها بها. اى اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ان الاصل
لم يكن هي وما يجري مجراها لا تركيب فيه ولا يحتاج الى غيره مما يقبل الفساد فان
البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فاذا النفس لا يمكن ان تفسد
وانما قال بعد وجودها بعللها وبقائها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات

الوجود مستفادين من عللها والغرض من الفصل السادس فقال لو كان النفس هيولى
وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وصورتها كان
الباقي من النفس هو النفس لا جزؤها فح يجوز ان يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها
تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول
مح لان هذا الوضع لكونه جزءا لا وضع له والثاني لانه اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع
ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة بذاتها على ما مر فكانت هي النفس وقد
فرضناها جزءها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن اثر
في قيامها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية عن البدن في وجودها فلم يكن
ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن اثر
في قيامها كانت باقية بعده وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ان الهيولى
النفسية باقية والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وسيظهر بعد انقطاع علاقتها
عن البدن ان النفس لا يحتاج الاستناد الى جسم يتحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم
والنفس بحث في قوله الجوهر هي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل لغاية الاخر
بشرط التجريد كالمادة والصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك
والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكرنا وعلى
جزئي الجسم بالتسلسل والاشتراك انواع الاعراض انها مركبة من مادة وصورة وهي
متفارقتان قال المستدل الحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل
لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع
الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل
سابق البدن فليكن النفس محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا
لوجود النفس ويلزم من انعدام الشرط عدم المشروط والجواب ان كون الشئ محلا
لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا
لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد
وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد ذاته فالبدن
محل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما

كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وجودها لكون حدوث
النفس الانسانية مقارنة وبقيت بعد حصولها ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع
هيولى او ما يقوم بالذات اعني النفس فحدوثه بحسب استعداد وهيولى كذلك
بل الصورة المقارنة له الموجودة اياه على وجه كان ذلك المبدا مرتبطا بهذا النوع
من الارتباط وزال ذلك بحدوث ذلك الامكان والنهوض عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن
معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد
الصورة المقارنة وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد النفس
المباين حينئذ لتباين عنه فاذا البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس
من حيث هو صورة او مبدا صورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس شرطا في وجودها
والشي اذا حدث فلا تفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى مع موت
البنا الذي كان شرطا في حدوثه فان حينئذ اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة
ما حدوث مبدا لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدا
ذلك واما الفرق بين الامرين هنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فهو ما يقتضي وجود
جميع علل ذلك المعلول شرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل
بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه انفق هوا من المتصدين من
يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فليفرض الجوهر
العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ا لا انه جعل هو ح كما كان عند
ما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسوا عقل ا او لم يعقلها وان كان
بطل منه ذلك بطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية
فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته
وحدث شي اخر ليس انه صار هو شيا اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه
يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركبا لا بسيطا ش لما فرغ من وجوب بقاء النفس الناطقة
مع تعقلاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصالها
بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول
عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة عنده

نقله ايا ما لحكي ولا من سبهم ذلك وانا امم عني بقوله ان فيهما من المتصدين من يقع
عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتج لهم على ذلك بما
ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد في فصل ترجم بان واجب الوجود معقول
بالذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقربا لهم في المبدا والمعاد
حسب الشرط في قصد تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض
الجوهر العاقل يعقل أ وصورة أ زياده شبه وايضا اذا عقل أ ثم عقل ب
يكون كما كان عند ما عقل أ حتى يكون عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم
ما تقدم ذكره ش معناه ظ وزيادة التشبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل ا صار ا فاذا عقل
ب فان بطل كونه ا فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا
ولم يصر ب ما عقل منهم وان بقي ا وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل
والمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وكثرتها وهذا
ابين احاله واستحالته مما ذكره اولا وهم وتنبيه هو لا قد يقولون
ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشي باتصالها بالعقل
الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل
الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون
العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شي دون شي
او يجعلوا اتصالا به ان يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على الاحالة في
قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصوره فاقهم ش هذا
الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما يتحد بالعقل الفعال
لاتحادها بالعقل المستفاد الذي يتحد بالعقل الفعال ونبه على فساد بلزوم احد
محالين ما تجزيه العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع
المعقولات التي في العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا
اي معقول كان ثم ذكر ان هذا الحكم لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل مما الزمهم مضافا
الى الحكم الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة
هي العقل المستفاد حين ما يتصوره قائم واعلم انه كما الزمهم في الفصل المتقدم

باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى
حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في المعقولات والعقل كتابا يثني
عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس
نفسه فقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط
من الاول ؛ اعلم ان الحشف اردأ التمر وفعال للصرع الثاني انقص حشفا وهذا
الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهب الجماعة من المشائين وفرفوريوس
منهم وهو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل ان شيئا بعينه صار شيئا اخر
الا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث
شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول ؛
لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه ابطال الاتحاد بقول كلي وهو اسلوب
الشيء بعينه يفسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار
شيء شيئا اخر وبين ان هذا القول انما قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق
الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما ويضاف اليه شيء اخر كما
يقال صار الماء هواء والاسود ابيض واما بالتركيب ما بالفعل او بطريق
التركيب وهو ان يضاف شيء اخر الى الشيء الصائر فيتركب منهما شيء ثالث كما يقال
صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه
هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه واحدا اخر وذكر
ان ذلك قول شعري غير معقول وانما ينسب الى الشعر لانه تخييل وتشبيه عند فطنة عوام
المتألهة والمتصوفة حتى لم اشتغل بذكر الحجة على فساده فقط ؛ فانه ان كان كل
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان
موجودا ان كان المعدوم قبل وصف شيء اخر او لم يحدث ان كان بالعرض ما ساد مصير الا
وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان
الموضوع بعينه خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى ؛ تفسيره ان هذا الامر
امر كان قبل الاتحاد فامر حصل بعده فالاول هو الصائر وهذا الثاني والثاني هو المصير
اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا او لا يكون

احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال
اما الاول فلعدم الاتحاد لان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد
واما القسم الثاني فيحتمل شيئين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول
والموجود هو الامر الثاني والاخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير
الاول فقط لان التقدير الثاني في المناقضة يشترك بالاتحاد فقط فقال وان كان احدهما
غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وصف شيء اخر
او لم يحدث شيء فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه
شيء اخر او لم يحدث شيء ان كان بالعرض ما ساد مصير اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان
المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعل لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالعرض
ما ساد مصير اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ما ساد مصير الثاني
فمتى فقد عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح للاشارات في بطليس هذه العبارة
على الفتى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين
فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال الصيرورة في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة وا
الى الغير باخراج التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى ؛ تذنيب فظهر لك من هذا
ان الكل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الحلايا العقلية بتقرر شيء في شيء اخر ؛
لما ابطل هذا المذهب المذكور صحح تكيفة ايضا في الجوهر العاقل بما لا فائدة لك
هو الغرض من هذا الفصل على ما ذكرنا فذكر انه على سبيل تقرر شيء في شيء اخر والجلية
في اللغة هو الحلي المعين وانما عبر عن المعقولات بالحلايا لانها الصور المطابقة لذوات
تلك الصور بالعين تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة
الخارجية مثلما تستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا
الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب
ان تكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ؛ لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب تعالى وما يتلوه من المبادي
العالية عاقل بجميع المعقولات لان المعقولات على قسمين احدها ما يكون علة
لوجود الاعيان الخارجية الموجودة صورها وكتعقل الانسان ... بالمبسيطة لحد

الی ذلک والی ما یکون معلولات للاعیان الخارجیة کتعقل الانسان شیئا شاهد صورته
ویسمی علما انفعالیا وتعلق الصورة الثانی عن الاول تعقل لا شیئا انفعالیا عنه **تنبیه**
کل واحد من الوجهین قد یجوز ان یحصل من سبب عقلی مخصص لوجود الصورة فی الاعیان
او غیر موجود سابقه فی جوهر قابل للصور المعقولة ویجوز ان یکون الجوهر العقلی
من ذاته لا من غیره ولولا ذلک لذهبت العقول المفارقة الی غیر النهایة وواجب الوجود
یجب ان یکون له ذلک من ذاته. هذه قسمة اخری لکل واحد من القسمین المذکورین ونعرض
الا ان لکل صورة معقولة لشیء موجود فی الاعیان اعنی کل تعقل انفعالی او تسمیه
موجب بعد فی الاعیان اعنی وکل تعقل فعلی فاما ان یحصل من سبب عقلی کالعقل الفعال
بصورها فی جوهر عاقل بالقوة قابل لتلک الصور واما ان یحصل من ذاته وذلک الجوهر
لا من شیء خارج عنه والحاصل من الغیر ینتهی الی الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب
اعنی العقول المفارقة الی غیر النهایة وقد بان استحالة ذلک فاذا الجوهر الذی یحصل له التعقل
من ذاته موجود فالاول الواجب یجب ان یکون تعقله فعلیا کما مر وحاصلا له من ذاته لا من غیره
لما مر انه واعلم ان فی وجود الصور المعقولة فی ذات العاقل من ذاته نظرا لان القابل
لا یکون فاعلا وفی وجود الانفعالیات فیها ایضا نظر اخر لان العقل بالقوة لا یخرج الی
الفعل الا عن مخرج خارجی کما مر فی النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود یجب ان
یعقل ذاته علی ما تحقق ویعقل ما بعده من حیث هو علة لما بعده ومنه وجوده ویعقل
سائر الاشیاء من جهة وجوبها فی سلسلة الترتیب النازل من عنده طولا وعرضا. لما قرر
ان علم الاول تعقل فعلی ذاتی اشار الی احاطته بجمیع الموجودات فذکر انه یعقل ذاته بذاته لکونه
عاقلا لذاته معقولا لذاته علی ما تحقق فی النمط الرابع ویعقل ما بعده یعنی المعلول
الاول من حیث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة یقتضی العلم بالمعلول
للعلم بالعلة التامة لا یتم من غیر العلم بکونها مستلزمة لجمیع ما یلزمها لذاتها ومنه العلم
یسمی العلم بلوازمها التی هی معلولاتها الواجبة بوجوبها ویعقل سائر الاشیاء
بعد المعلول الاول من حیث وجوبها فی سلسلة المعلولیة النازلة من عنده المعلول الا
کسلسلة المعلولات المترتبة المنتهیة الیه فی ذلک الترتیب وعرضا کسلسلة الحوادث
التی ینتهی فی ذلک الترتیب الیه لکنها تنتهی الیه من جهة کون الجمیع ممکنة محتاجة الیه

احتیاج عرضی یتساوی جمیع احاد السلسلة فیه بالنسبة الیه تع **اشارة**
ادراک الاول للاشیاء من ذاته فی ذاته هو افضل انحاء کون الشیء مدرکا ومدرکا
ادراک الجواهر العقلیة للاول بالاشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراک
النفسانی الذی هو نقش ورسم عن طابع عقلی متبدد المبادی والمناسبات
اعتبار من حیث هو ادراک واعتبار من حیث هو حال المدرک واعتبار من حیث هو
حال المدرک ویختلف مراتبه لکل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهیته
فلکونه تارة احساسا وتارة تخیلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القیاس
الی المدرک فلکون الادراک العقلی المقتضی لکون المدرک فاعلا موجودا من الادراک
الانفعالی المقتضی لکونه منفعلا وایضا لان هذا مفید وجود وذلک مستفاد من وجود
واما اختلافه بحسب القیاس الی المدرک فلکون المدرک المجرد عن المادة اتم من کونه مدرکا
من المحسوس فیها والمدرک بعلته اتم من المدرک بمعلوله ولما کان هذا ممکنا وکان العلم التام
التامة مستلزما للعلم التام بمعلولها ولم یکن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان
العلة من حیث هی تامة توجب معلولها المعین من حیث هو هو والمعلول من حیث هو معلول
لا یقتضی علة معینة انما یقتضی علة ما لوجوده بل العلم بالعلة یقتضی العلم بعینه
المعلول وانیته والعلم بالمعلول یقتضی العلم بانیة العلة دون ماهیتها کان اکمل الادراکات
فی ذواتها ادراک الاول لذاته بذاته کما هی ولجمیع ما سواه ایضا بذاته من حیث هو علة
لها وهو ایضا افضل انحاء کون الشیء مدرکا لانه فعلی ذاتی وافضل انحاء کون الشیء مدرکا
لانه تام حاصل من الوجه الذی یجب ان یحصل ویتلوه ادراک الجواهر العقلیة اما ادراکها
للاول فغیر ممکن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما کان معقولا لذاته وهی عاقلة لذواتها
عقلته باشراق الاول علیها ثم عقلها ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول
ایاه ویتلوه ادراکات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخیلات وغیرها
وهی کلها نقش ورسم عن طابع عقلی لان مخرجها من القوة الی الفعل عقل یفیض صور
المعقولات فینطبع منه فیها بعض تلک الصور بحسب استعداداتها وانما کانت
العقل وهی ادراکات متبددة المبادی لان بعضها یحصل من الاستدلال بالعلة علی المعلول
وبعضها من طریق غیرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تستفاد من العلم بالشیء الی

العلم بما يباينه وثالثها الى العلم بما يقابله ورابعها على وجوه عرضها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل الحق من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك.

وهم وتنبيه فلعلك تقول اذا كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته اي يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته. تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب الوجود يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته فيلزم على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه ان يعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثرة لازم معلول له وصور الكثرة التي هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذا تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تع عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تع لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تع وافلاطون

القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التقصي عن هذه المضائق وعن غيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة الى ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق فيها لمن هو ميسر لذلك واقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في

المعلول ليس كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى
صورة مستانفة تحل ذات الاول تع عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلول لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال
ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف
لك كيفية احاطته تع بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تع ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء ولولا ان تحقيق هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا
لا يليق ان يورد ما شاكله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاختصار ههنا
على هذا الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث
تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي
فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما
تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او
قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي
ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند
العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا
ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا
الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا
وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين محدود
فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده اقول يريد
الشيخ بيان ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه
جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تع بل كل عاقل هو انما يدرك الجزئيات من حيث
هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا
بالاحساس او بالتخيل وما يجري مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول

كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصور الواقع فيه وجزئيته والامر كذلك
للتصديق في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي
وقولنا الانسان يقول هذا القول في وقت كلي ويتفق فيهما الاحال الانسان
والقول والوقت الكلية والجزئية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة نوعية في
شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد
بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي
لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن
تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان
الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور
المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات
من حيث هي طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتبايناتها وتماسها
وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي تلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث
منها وبسببها او فيها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على
وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع جزئياته الكلية
والجزئية الشخصية الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير متغيرة ابدا
ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا
العالم بعينه فيكون الصورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها
فكذلك يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب قوله
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع
مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون
الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في
شخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه ولكن لا انها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما تعقل باسبابها من حيث هي طبائع انتهى ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات
بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون

حلولا للطبيعة عن جزئيه ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله
وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان بين معقول ان
بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت
محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر من اول الحمل عشر درجات
فانما يعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
وظهر من هذا البيان انه لا تجدد بتجدد زمان الكسوف في زمان اول الحال الى حال كون القمر
في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة
عن محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه وإشارة** قد تقع الصفات
للاشياء على وجوه اقول هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى
اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير
ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة
ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره او لا
او تكون مقتضية للاضافة الى غيره وليست متقررة في ذاتها واما ان تكون متقررة و
مقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره
فهذه اربعة اصناف قوله فمنها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك لاستحالة
صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة ومثاله والصنف الثاني
غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك
جسم ما فاذا عدم ذلك استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذا عن
صفة ولكن تغير لا في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها
اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك
زيد وعمرو وحجر وشجر دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات
المتعينة متعلقا لا بعينه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان وارتفع اضافته التي
الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا اصل كونه قادرا لا يتغير
بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا
القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في

الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج و
الى كان يتغير اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي صفة ما للذات بسببها
يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهو يقتضي كون القادر مضافا الى مقدور
عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته
عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه ح لا يكون قادرا على تحريك زيد وان
كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما
اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب
ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلا يحوج ذلك الى تغير
النسبة الى الصفة اما الجزئيات فقد تتغير ويلزم منها تغير الاضافات الجزئية الى الصفة
المتعلقة بها ومثال الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة
والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان
شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة
المضافة معا فان كونه عالما بالشيء مختص بالاضافة حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي
لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا
يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة
غير العلم بالمقدرة وغير هيئة تحصل الامكان في كونه قادرا بهيئة واحدة اضافة
شيء فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال
الشيء العاقل الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك
الاضافة انتهى وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه
في العالم مقتضية لاضافة الى معلوم معين وهي تتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون
زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى
معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم المعين المتعلق الاول بخلاف القدرة فان
القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه الى المقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك
الكلي ثانيا اما العلم بانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي

البتة الا اذا استانف العلم وتجدد تعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر وسابق العلم
بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يعرف ان ذلك علم
اخر وسوى العلم بكون الانسان حيوانا فاذا العلم بكون الانسان جسما علم مستانف
له اضافة مستانفة ومنه حدث للنفس بها اضافة جديدة غير العلم بكون
الحيوان جسما وعرضية تحصل ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف
بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الا
فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له
تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد
يجوز في اضافات بعيدة لا يوثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات اورد فيه
كليه وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته الحقيقية العارية
عن الاضافة ولا صفاته الحقيقية المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير تلك الاضافة و
يجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته الحقيقية التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات
ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لانه لو كانت اولية فان التغير فيها يقتضي
التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعا للتغير فهذا تقرير كلام
واما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي والغرض
التنصيص الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم يجوزوه
في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست ما
يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيهما بالذات بل بالعرض ومعناه ليس
الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا
ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا تنبيه كونك يمينا وشمالا
اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك يتبعها
لازمه او لاحقه فاستبان ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اقول اشار الى الصنف
الثاني من الصنف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين القسمين الاخرين لئلا يلتبس
بعضها ببعض وذلك ظاهر تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل

يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس عن الزمان والدهر اقول
هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل لانضياف قولنا واجب الوجود ليس
بموضوع للتغير على ما سبق في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور ثم ان هذا الحكم
يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي
الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة من
يخصص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم بملاحظة الواجب الكل وان كان
كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك ان يكون عالما به لا محالة فالقول
بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يحق
ان يقع امثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يوجه هذا المقام على نهج اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بمعلولها
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بمثل ذلك الادراك يكون موضوعا للتغير
لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير
بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها
على الوجه الثاني قوله وجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او
بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ
كان ما لا يجب لا يكون كما عرف هذا ما كتبه بالاحاطة تم بالكمال اقول في بيان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة
في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير بائنة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة
وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها

من قبول تلك الصور الى الفعل وقدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع الطرفين يخرج فيه تلك
الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة
في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل
في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر
العقلية وما يجري مجراها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما
يجري مجراها موجودة بالفعل فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد الا
بوسط او بغير وسط يتأدى فيه الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه
تأديا على سبيل الوجوب اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته
به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل
هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهي ما قد مر في النمط السادس ثم ذكر
ذلك فانما اورده هاهنا ليبين ان ذكر العالي لا يعمل لغرض في السافل ليعلم ان
نظام الوجود كيف صدر عن الاول من غير قصد واعانة ثم هاهنا بعد بيان ادراك الخير
المنزه عنه ثم ليعلم ان النظام الموجود في هذه الجزئيات كيف صدر عنه وهو موضع هذا
البحث هذا الموضع فانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم الذي
ولذلك كلامه ثم نقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه هاهنا بتعريف المراد اشارة
الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا
وامور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام
الحركات ومصادمات المتحركات ومنها امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب
الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان
وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك
القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شر

كثير وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل
الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتؤلم وتشمل ما يصادمه من اجسام حيوانية
وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتأدى
احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك الحالة الى اجتماع مصاكة
موذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار
في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد
وكذلك القوى لا يمكن ان تكون الا بحيث تفضي عاصمة او تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات خطأ
وعدة هيجانات وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم في العناية الازلية فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في
القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض. لما فرغ عن بيان ادراك الواجب جميع ما
سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه من المباحث المتعلقة بذلك
الا انه لم يشر اليه وجب ان نحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق
على امور عدمية من حيث هي عدمية كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل
الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يمنع الشيء عن
كماله عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن
فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل
وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه بحسب قوته
او بالقياس الى العلة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس
الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد
انما صار شرا بالعرض لافضائه الى ذلك وكذلك السحاب واما الظلم والزنا فمن حيث
هما امران يصدران عن قوتين الغضبية والشهوية مثلا ليسا بشرين بل هما من كمالات تلك
القوتين انما يكونان شرين بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او
الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان
احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديته الى ذلك وكذلك القول
في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات

لا امور ولا من حيث هي وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها الا مما هي
شرور بالقياس الى التالم العاقل لا انفصال عضو من شانه ان يتصل فاذا فكل ما حصل
من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق
به او غير نوعه عنه وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي
شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذاتها بل لكونها مودية الى تلك الالام
فالشرور الموجودة اضافية بالقياس الى افراد واشخاص معينة واما في انفسها او بالقياس
الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار
وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما هو ليس بشر و
الى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على
ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما لا شر
فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو
موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا و
الثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا
يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض لها عند تصادمها
منع تلك المخالفات عن كمالاته كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالصفة المحتاجة اليها الا وتكون
بحيث يعرض لها عند ملاقاتها لبعض المركبات بالاحراق لكون الاحالة من هذا الصنف
فان مثل هذه الموجودات تكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي
قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التصادم المفضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله اللائق
فيها قليل فانه انما يقع في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام
الثلاثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فهي غير موجودة
لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات الحالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية
الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية على
الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض مبدأ الفيض
اولى بان اوقات السلامة واورد في الاشياء الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا وبعد

للمركب الصائر في المعاد التي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان و
الامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ونقص في امر المعاد يعني الاخلاق الرديه
والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان الاخر الى الالام
المختلفة الصور والقوى المدركة المختلفة الاحوال لا نعني غناها الا ان يحصل بحسب
يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد
ثم ذكر ان هذه الشرور يتعلق في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض
ومرضية لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها
قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم
الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما على القول
بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله و
ارادة فاذن الخوض للفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيبنون على ان الصادر عنه ليس بشر في
صدور الخيرات الكلية الملازمة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على
كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا به تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة
الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر
لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال فهذا المقام محل
استدلالهم تمثيلي لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر
عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويخصصون ما يعرض في
تلك المواضع بالذات على ما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية مما عن عرضها و
ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على تتبع
وجوه الاستعمالات التي لا طريق لها الا الاستقراء ثم الفاضل الشارح حكم بان
الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو الملائم اما اللذة او السلامة و
ضده يعني اللذة وطال الكلام في بيان ان الالم في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي
كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان فاعل
القائل لم خلق الله الخلق بط لانه تع حاكم لانه لا لعلة وهو مذهبنا في القول بتعديل الشر

فان الخوض فيهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان
تحقيق ما ذكر كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم
الجهل وطاعة الشهوة والغضب ثم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر
فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط
في الجمال والصحة وحال القبيح والسقام او السقيم والاول والثاني ينالان
من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس
في هيئاتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة
الاخروية وحال من ليس كذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة المضادة
في المعاد وان كان ليس له كثير حظ من العلم حسم النفع في المعاد الا انه في محل من
السلامة وينال حظا من خيرات الاخرة واخر كالسقام او السقيم وهو عرضة الاذى
في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا انضاف اليه الطرف
الفاضل صار لاهل النجاة غلبة واقول لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر
الافعال الارادية عنه ويصير بسببه سعيدا وشقيا ثلثة نطقية وغضبية
وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان تختصان بالقياس الى الاخيرتين
وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر ينبغي ان يكون الغالب بحسب هذه القوى
اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء الا
في الاجل وذلك ينافي غلبة الخير في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا ضرر
في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرار المضادين للملكة
الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل
والرداءة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة والقبح
او في القبح والمرض الفاحش او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد
الطرفين غالب فاذا الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف
الاخس على ما يجي بيانه وهو معنى قوله واخر كالسقام والسقيم وهو عرضة

الاذى في الاخرة يقال هو عرضة للشيء وعرضة للشيء اذا كان منصوبا للشيء لا يعرض
ذلك الشيء لغيره وباقي عبارته واضح **تنبيه** لا يبعدن عندك ان السعادة في
الاخرة نوع واحد ولا يبعدن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم و
ان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا يبعدن عندك ان تفاريق الخطايا ماحية
لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب
المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص ولا تصغ الى من يجعل النجاة
وقفا على عدد وتصرفه عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة
الله وستسمع لهذا فضل بيان **ش** يريد تقرير كون الشقاوة الابدية تختص
بالطرف الاخس وهو ظ وقوله ماحية لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا
اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لكيلا يسقط وقوله انما يهلك
الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما لا يستتبعان
شقاوة منقطعة او لا يستتبعان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة
الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون
فان فيه ما يدل على شمولها العموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها
وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر
فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم
الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه وليس يمكن ان يكون الخير
الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر للتضاد عند المصادمات فاجابه فاذا بري
عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان جعل النار غير النار والماء غير الماء وترك وجود
هذا القسم وهو على صفته المذكورة نقص لا يليق بالجود على ما بيناه **ش** هذا
غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كان القدر فلم كان
العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلمه هو كالمرض
للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن
بد ولازم وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبدأ من خارج فحديث
اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون

التخويف بوجود اقوى الاسباب التي بها فينتفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف
فانه عرض من اسباب العذاب لانه عارض واحد يقتضي التخويف فركب الخطاء واتى
بالجرم وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير لازم لذلك الواحد ولا
منجر الى رحمه لو لم يكن هناك الاجابة المتعلقة بالعذاب ولم يكن في للفسدة الجزئية
لمصلحة كلية غلبة كثيرة لكن لا للمفسدة الجزئي لاجل الكلي فيقطع العضو ونحوه
لاجل البدن بكليته لسليم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ونحو ذلك
انها من الظلم وافعال المقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان
من المقدمات الاولية فهو واجب وجوبا كليا اكثر من المقدمات المشهورة التي
جمع عليها لانها دال المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين
وان الحسنات الحقائق فيلتفتنا الى الواجبات دون امثالها وانه قد عرفت ا
المقدمات في موضع اخر : تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية
صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمنعها مع سائر الاسباب في العالم العقلي وكون
حدوثها في هذا العالم مطابقا لما مثل هناك فلم يعاقب الانسان على
شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القول على
الحكمة وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن
الى قوله ولا نزوع فيما بينها وهو كذا وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها تكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة بالوعيد
في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد
على بدن النفس من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ
الى ذلك ثم بقوله فاما العقاب بالذي يكون على جهة اخرى من مبدء له من خارج فهو
الاخرى ابانه على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك
الخ على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس ما يجوز وقوعه في الحكمة الالهية
اي ليس بغير قبيح ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون ايضا حسنا واراد
بالحسن هنا الحسن المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على

بانه وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في الاكثر الاعم
والايفاء بذلك التخويف بعقاب المجرم تاكيد للتخويف ومقتضي لازدياد النفع
فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب
ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت الى الشر الجزئي لاجل الخير الكلي
لا سطر اليه فهذا انما من جنس الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو
لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور
وقد تبين من ذلك ان ما ورد به الشريعة اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول
الحكمية وبعض المتكلمين المبنكون لتلك الاصول كالمعتزلة انما يتوقف ذلك على قبح
اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله او حسن منه اذ في ذلك صلاح لهم
العاجل والاجل والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية وتعذيب العاصين عليه حسن
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبتنونه على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهية
وذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فلذا ابنا بيان افعال حسن
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح وهذا الجواب ضعيف لما اوردنا
مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان لا بالقدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان
بالقدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذا الاجزاء يكمل الجواب عنه في بيان
الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول الملبين لانهم يحكمون بكون اهل الكبائر مع الف
قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تشنيعه فقولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان
العقاب حق من الله وطلب علة ما يقتضيه الله قبيحا واقول على الاول القول
بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء ومن وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها
المكرر ثم تحالفا القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان جواب الا اصوله

فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابها
ومن اسبابها ارادة فعل الخير التخويف فاذا وقع التخويف في الاسباب المقتضية
للخير واجب كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي
كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلم
يكن التخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح واما قطع
الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسال
عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد عقيب قواعد تكلم المليين على صح
به بل يريد عقيب ما يتعلق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من الشرع
حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

: البهجة السرور و
الفرح والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بها الحال التي تكون وتحصل
لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى
الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة
وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس
الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها
وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم
ومنكوح في صحة حشمة فينقبض اليد عنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة
اثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ
بانعام يصيبون موضعه اثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه واثروا
فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع
والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند
مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد منهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه
من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة
مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من

كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من
الحيوانات ما يؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في
حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك
في العقلية : العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم
ان من المشهور ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة
بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فانهم ينكرونها او يخصونها ويسمونها الخيالات
لا حقيقة لها وقد يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على
وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة من وجوه منها ان لذة الغلبة الوهمية
ولو كانت في امر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة
الحشمة والجاه يؤثر اتم عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه
ثم على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة التي فيه من محافظة ماء الوجه و
من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يحمل الام الجوع
والعطش ويتحمل اهوال الموت والهلاك منها ومن حصول ما يضاف اليها كبرى يستهون
هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فيجب
ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة لا تكون لحيوان
نبه على ان من سائر الحيوانات مما يشارك الانسان فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي
هي الطاعة تتوقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة التي
الحاصلة من تصور سلامته ولدها على لذة سلامة نفسها ثم بلغ من ذلك الى المقصود
فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها
اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها بسبب قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك
ما سيأتي **تنبيه** فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا اكل
فيها ولا شرب ولا نكاح فاي سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال
له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف
يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها : القائلون بان السعادة هي اللذة
الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت و

يلزمهم على ما هم فيه أن يكون غير الحيوان الآكل والشارب والناكح سعيدا أصلا ولما
كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتصرا
لفساد مذهبهم صح في هذا الفصل الرد عليهم ولذلك وسمه بالتنبيه ثم نبه على المقصود
بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الأنعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير
والموجود فيهما فإن النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لأحدهما إلى الآخر لعدم الاشتراك
بين كماليهما في الجنس **تنبيه** إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال
وخير من حيث هو كذلك والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
يريد التنبيه على ماهية اللذة والألم ليبين بالنظر الحكمي أن السعادة بالمعنى الذي نفيه
الجمهور للذوات العاقلة أتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة والأصل ما ذكر
أن اللذة هي إدراك ونيل أما الإدراك فقد مر شرح اسمه وأما النيل فهو الإصابة والوجدان
وإنما لم يقتصر على الإدراك لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية ومثله
لا يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل إنما تتم بحصول ذاته
وإنما لم يقتصر على النيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالمجاز وإنما أورد معا العبارتين
لفظ يدل على المقصود بالمطابقة وقدم اللفظ الدال بالحقيقة وأردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وإنما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لأن اللذة ليس
هي إدراك اللذيذ فقط بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله إليه وإنما قال ما هو عند
المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس إلى شيء وهو لا يعتقد كماليته و
خيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته
عند المدرك لا في نفس الأمر والكمال والخير أعني المنسوبين إلى الغير هما حصول شيء لشيء من
شأنه أن يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء مناسب لشيء ويصلح له أو ينبغي له بالقياس
إلى ذلك الشيء والفرق بينهما أن ذلك الحصول بعينه لا محالة براءة ما من القوة كمال لذلك الشيء
فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ إنما ذكرهما لكون
اللذة بهما ولم يذكر الخير لأنه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك
لأن الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ يختص بالجهة التي هو بها
كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الألم كما ذكره وهو أقرب إلى التحصيل من قولهم

اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي وإنما عدل الشيخ عنه إلى ما ذكره في هذا
الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر وجودي راجع
إلى قولنا اللذة إدراك الموجود ولذلك يكون الألم إدراك المعدوم وذلك باطل أما في اللذة
فلأن إدراك احتراق الأعضاء والأصوات المنكرة وما يشبههما ليست بلذات مع أنها
موجودات وأما في الألم فلأن العدم لا يحس به وإن فسر الخير باللذة وما يكون وسيلة
إليها [illegible] التعريف إلى قولنا اللذة هي إدراك اللذة أو ما يكون وسيلة
إليها والكمال أيضا إن فسر بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له أمكن اتصافه به لزم
أن يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق أن تصور ماهية اللذة والألم بديهي
غني عن التعريف وأقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن إيراد أجوبة هذه الشكوك
والوجه في ذكر ماهية اللذة والألم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الإدراك
بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة
خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي
هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإن همم ذوي العقل في ذلك مختلفة
مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس
إلى الغير وذكر الخيرات المنسوبة إلى القوى الثلاثة التي هي مبادئ الأفعال الإرادية بما هي
الشهوة والغضب والعقل ويعني بقوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة
وباعتبار فالجميل أن الحق خير عند كون العاقل قابلا منفعلا بالقياس إلى قوته النظرية
والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس إلى قوته العملية وأراد بقوله ومن العقليات
نيل الشكر ووفور الحمد والمدح الخيرات التي يكون للعقل مشاركة سائر القوى التي هي محلها
الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى أما العقلي الصرف فلا اختلاف فيه **قوله**
وكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول أراد
الفرق بين الخير والكمال فذكر أن الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاص الذي يقتضيه ذلك
الشيء باستعداده الأول والشيء الذي لا يقتضيه شيء ولا يميل إليه إلا إذا كان ذلك
الشيء مؤثرا بالقياس إليه وذلك على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا وأما قوله

باستعداده الاول فمعناه ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما طارئ على الاخر و[الاكبر]
الشيء الذي يحو ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس
الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا
طرا عليه ما اعده لاقتناء الرذائل فصدرتها بحسب الاستعداد الثاني وان كان خيرا
بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع
بعد ان صحح النسخة ان الخير هو الكمال المعتبر بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بالخير والكمال
واضح ويحتمل ان يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر فوقع فيه وكل الشيخ ههنا مشعر بان
كمالا خيريا وبادراكه من حيث هو كذلك : لما فرع عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل
هذا البحث وهو ان اللذة تتعلق بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراكه
له من حيث هو كذلك فان اللفظ في هذا الموضع مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن
ان من الكمالات والخيرات ما لا تحصل اللذة التي تناسب حصوله مثل الصحة والسلامة
فلا نلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وهو لا ... واعلم ... ولعل المحسوسات اذا
استقرت لم يشعر بها على ان المريض والموصب عند التوب الى الحالة الطبيعية
معا ... لذة عظيمة : الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء
اي دام ومنه قوله تعالى ولهم عذاب واصب والتوب الرجوع الى الشيء بعد الزوال
والمعاودة الاخذ على عزه والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكور
وهو ان الصحة والسلامة خير وكمال مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم
على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك حاصل
فان استمرار المحسوسات يزيل الشعور عن احساسها والتنبيه على ان ما يحصل
للشيء للادراك لذة ... تنبيه واللذة ... يكره كما هو بعض ...
للمحزون فضلا عن ان لا يشتهي ... وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه
ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير : كما ان الفصل الاول كان
مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب تعقل احد الامرين اللذين
يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل مشتمل على الجواب عن النقض الوارد
عليه بسبب تعقل الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المدرك ولما لم يكن

هذا النقض في عموم بالنسبة الى ما يتوهم فان الجمهور لا ينكرون ان الحلو بسبب كون الطعم حلو المريض
لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر
في البيان مع غنانا عما سلف ... قلنا ان اللذة ادراك لذا من حيث
هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يستمر
بالشرط المعتبر السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي يجد
يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال العائق عاد ملتذا بشهوة ونادى بتحسر
ما هو الان يكرهه : عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشيخ المذكور
اللذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض الذي يكون عليه وهو ان يقال ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ
بالحلاوة والباقي ... تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة
ساقطة كما في قرب الموت من المرضى ومعوقة كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انتعشت القوة
او زال العائق عظم الالم : يريد ان ينبه على حال الالم انه يحكم كما ان اللذة لا تحصل مع
وجود اللذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم
الادراك به وهو ... تنبيه انه قد يصح ادراك اللذ ما يقينا ولكن اذا لم يتبع المعنى
الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد لها شوقا وكذلك قد يصح يقين ثبوت الاذى يقينا ولكن
اذا لم يتبع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يتبع عنه بالغ الاحتراس مثال
الاول حال العنين ... عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام
عند الحمية : يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها
لكن الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو لا يوجب الاحتراز
عنه لكن الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي
ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولما
لم يقتصر الشيخ في ذكر اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل علم ما مر و...
الشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ونيل الالم مقاساة والشيخ استعمل لفظه

الذوق متمثلا في جميع اللذات لم يعبر عنه بنيل اللذيذ والاحساس باللذيذ لان ذكره يقتضي
تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة
كما مر تنبيه كل مستلذ فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير لا
شك ان الكمالات وادراكها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة
وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة
وكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم كيفية ما يرجوه او ما يذكره
وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر
ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن
الشوائب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية
والاجرام السماوية ثم بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير
الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه
عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة
في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة
المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة
جلية الحق الاول وما يليه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين : يريد
اثبات اللذة العقلية وبيان انها اكمل من الحسية ومنها ان البحث فيهما يحصل نقطتنا
اللفظ ونقص منها ان يقال لما كانت اللذة ادراكا لما هو خير يحصل للمدرك ما كان كل
مستلذ اي كل ما يلتذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا
بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على
ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو كتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو
لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة
الاحتلام التذاذه بالوقاع حال اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما
يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة او تصور

اذى حل بالمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة ما
يرجوه او بصورة شيء يذكره فيتلذذ وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات
حيوانية مختلفة وادراكاتها حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبها والجوهر
العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان
تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من وجود معلولاته التي هي
اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون
بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك
في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك هذا الكمال وحصوله له فهذا الكمال
فادراكه ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني
العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اكثر كمية
واقوى كيفية اما العقل فيصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها
كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فادراك
العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل
المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية و
كذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات الحواس محصورة في اجناس قليلة و
تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين واذا كان الكمال
العقلية اكثر وادراكها اتم كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال
الى الكمال والادراك الى الادراك فاذا اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بلا نسبة
لها اليها وهذا الفاضل الشارح استدل بقوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى
المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحكم بكونها
متباينين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحكم بانه لو قابض للبصر كان
بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فيجب ان يكون بعضها اسود واشد من بعض
وهذا موضع من جملة المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد
ذكر مسائل انه موضع على وقال انا نحن انما نخبر عن الاكل والشرب والوقاع حالة
نعرف بها اللذة ولا نتدرى معنى درك تام الحس واتم ما اقسم عليه هو ما بين ذكرتم انا نخ

باللذة ادراك الملائم ثم ذكر ان العاقل يدرك الملائم وهو يلتذ به وهذا التحقيق لائق
بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان الحالة
التي تتكلم الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود اللذة عقيبه ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس
قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العقلية التي تصفونها فلو
كانت الادراكات تقتضي اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال
بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصول
والجواب انهم لم يقولوا انا نفسر اللذة بكل ادراك بل انا وجدنا الحالة المدركة عند
غير التي عند الشرب والوقاع ثم وضع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر
بينها وبين غيرها ما يناسبها ونقصوا عنه ما يخص بكل واحد منها فوجدوه
في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد
من اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل
فاقتصروا في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى ومن البيان انهم لم
يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بما
العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بحصول ما هو
خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون
عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها
لذة مطعم او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم
الى الكمال المناسب او لم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب
ذلك بعض ما نبهت عليه ش يريد ان ينبه على حال اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان
كل قوة مشتاقة الى كمالاتها المستتبعة للذاتها ومتألمة بحصول اضدادها لكمالات
ها كالباصرة فانها مشتاقة الى النور ومتألمة من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات
للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد
وذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع اليها لا الى
موجود فيها من تعلقها بالبدن وحال بيانه الى ما سبق ومعناه ان اشتغال النفس بالمحسوسات

يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم يحصل عليها لم يجد ذوقها فلم يحصل
لها شوق اليها واما اضداد ما فيها من الكمالات فيستحق الوجود عن عقيبه وكانت النفس
مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم يكن متألمة بها **تنبيه** اعلم ان هذه الشرور
التي هي كما علمت من بعض الانفعالات ومسامحة النفس بمجاورة البدن ان اكتسبت
بعد المفارقة كسبها كما كسب قبلها انما يكون كالالم [illegible] تمكنه كان عنها
فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم مقابل مثل تلك اللذة الموصوفة
وهي الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية ش يريد ان ينبه على ان هذه الامور
المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة هي بعد الموت
حصول التألم بها وحصول سببه وعلى ان ذلك الالم اشد من الالام البدنية
والعاطفة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فهو
لا يدوم بها التعذيب ش يريد بيان مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهي ان
فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعداد ما وعدم الاستعداد يكون اما
لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما
راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل وهي اسباب
النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية
ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد
الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية
ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم التعذيب به لانه الجهل المركب المضاد
الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكره صريحا
في هذا الفصل لكنه ايضا بوجه داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه
غير مجبور والتسعة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة
والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة
هي التي يكون بسبب غواش غريبة وحكمها انه يزول بعد الموت ما لم يعد رسوخها واما كونها
هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول لزوالها لكنها تختلف في شدة الرسوخ

وضعها وفي معرض الزوال ويطول وكلفة التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف
بحسب العلاقتين تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها نفس مشتاقة
الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بمنجاة من هذا العذاب
وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألهج به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى
الخلاص من فطانة بتراء اراد ان يبين في هذا الفصل ان الناقصين المعذبين بنقصانهم
سواء ام تعذبهم به اولم يتم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فهو
النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان
الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت
بالاكتساب النظري ان لها كمالا لا انها لم تكتسب الكمال فلا يخ اما اكتسبت باضدادها
الكمال فصارت جاهلة لكمالاتها من حيث الكمية وان كان عرفته من حيث الانية واما
اعرضوا عن اكتساب الكمالات مما ليس ضدا له فصار متعرضة عنه اولم يستعمل
من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاستيناقهم الى الكمال الفائت عنهم واما حصل
ذلك الشوق لهم بالاكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم
البتراء واسوا حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب
النفوس الساذجة فهم الذين سماهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب
عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون
لانهم عديمون لكمالاتهم فهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان
النفوس يجوز ان تعتقد العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز
ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها وح يصير من اهل السعادة
وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون شقاوة
والجواب ان النفوس الجاهلة شرط حصول المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تحدث
مناسبة لما اكتسبته ووجدان لما ادركته على الوجه الذي ادركته فلا بد لها
ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها اما التي حصلت
اضداد الكمال فيها واعتقدت بانها كمالات ووجدت الوصول الى ما ادركته فانها لا

تعذب بعد الموت مادامت فيحس ويصير معذبه بفقدان ما رجت الوصول اليه الى زوال
الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا
عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت
لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه
الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية والتجرد عن العلائق الجسمانية و
الملكات الرديئة على الهيات البدنية اسقاط لطيفه فانما يمنع النفس عن الاتصال
بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم
لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم
ولكن لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية وحصل لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل
بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن
بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من
هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود
اللذة الحقيقية قبل الموت وهو ظاهر بالقياس العقلي وانما يحققه من يباشره
والعاقل غني عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم
تفظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال
المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة
يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وهو
وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا باستتمام الاستبصار ومن كان
باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال الذة العارفين
يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تنتقش
بالعقائد المخالفة للحق ولم تفظها اي لم تغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية
الشديدة الصلبة يقال جسا يده بالعمل اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد
مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا وبرح به الامر اي جهده والمنافسة
الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان كمال استعداد
وقوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال

لم يمتنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا آخر وقف عند حصول غرضه
تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم
لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون
ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين. ش لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال
والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن اضداده وهي
النفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى
بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة
على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا
انها تبقى غير متألمة لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فرق الشقا فاذا في
سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل
الجنة البله ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكان ما لا يدرك الا بالالات
جسمانية فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان يصير مبادي
صور لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او لا يصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول
بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب
المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي
قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات
وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية
امكن ان يعلقهم شوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها النفس
لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية
لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه
الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان ذلك لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام
لامكان التخيل ثم يتخيل تلك الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان
اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا
شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة

ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس
لا بالبدن. هذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولم يخالف النقل بل اوردته بعبارته والشيخ
جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي
للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر ف واما التناسخ في اجسام من جنس
ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة
فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائن
من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما علمت في مواضع
اخرى. ش وهذا هو المذهب وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان حدوث
الابدان يوجب فيضان وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني حدث فانما
يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدانا كان للبدن
المستنسخ نفسان احداهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان لحيوان واحد نفسان
وهو محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبره
ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف
في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هف والحجة الثانية ان
ان النفس المستنسخة اما ان يتصل بها البدن الثاني حال فساد البدن الاول ويتصل به
او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة
او يكون قد حدث قبلها فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة
وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل
وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بكون بدن آخر ووجب ان يكون عدد الكائنات
من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني
يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول
يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع او
يتمانع ويمتنع الكل عن ان يتصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضنا ما يتصل به سبق
والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل وهو خلاف وعلى التقدير الثالث

لانها اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره
معا وهو محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل ببعض
بعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محال آخر وهو اما اتصال تلك
النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث البعض لبعض الابدان
المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن فقط فقبل
حالة المفارقة فتلك البدن لانه اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول
نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان تعطلت
النفس المفارقة بعد المفارقة زمانا فيجوز كونه معطلا في زمان يمضي جاز ذلك في سائر
الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لانه اما ان يكون اتصالها ببدن هو في وقت
حدوث مزاج مستعد ولم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج
المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة
اليه وهو محال وههنا فقد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم
مثل تقريب البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله
واستقص ما تجده في موضع آخر لنا اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء
ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر
ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة
الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من
وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق
فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق
لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته
ومن اشياء كثيرة غيره تنبيه لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان
وقوع اللذة على ما يطلق عليه بمعنى ما ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر
في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب والاولى مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ
واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند
الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لانه لما كان هو الكمال الحقيقي للغير وادراكه هو الادراك

التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
اعلم ان الكمال خير موثر وادراكه الموثر من حيث هو موثر حب له والحب اذا افرط يسمى عشقا
وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون
الا مع الوصول التام والعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما
لذة تامة وابتهاجا تاما فاذا العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما هي المعشوق
ثم لما كان الشوق قريبا من لوازم العشق وربما تشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق
انه هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق
وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل
عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ومنعه
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته من غير وقوع كثرة فيه
وانه معشوق لذاته لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان
كان هو الادراك لكان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه اسنادا للشيء الى نفسه وان كان
غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك الاخر والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام
فلا يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس
هو الادراك فقط بل هو ادراك الموثر من حيث هو موثر وادراك الكمال ادراك من حيث هو كمال
الكمال موثر ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكم بثبوت الحب هناك قوله
ويليه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية و
ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القديسين شوق منه هي
للرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة قوله
وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون
ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى
لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة و
الدغدغة فربما خيل ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك
الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة

العليا في جبوبها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق
اللهم الا في الحيوة الاخرى ∴ وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية
والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لها العشق والشوق معا وحسب
الشوق الاذى وذكر ان الاذى الذي كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي
يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عند التذاذ بتصور اثر المعشوق فيه اي بدو
وصول الاثر الى الوصول ويشبه هذا الاذى الملتذ اذى الحكة والدغدغة ثم ذكر
ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة حسيان
ومتعلقيان والثاني ان اللذة والاذى في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا
يميز بينهما لتعاقبهما فيحسبهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله وتنزل من
النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم تتلوها
النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا تفاصيل لرقابها المنكوسة ∴
هاتان المرتبتان الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة و
الشوق في المرتبة الخسيسة متوسط بانها في المعاد على حال والالفاظ ظاهرة
تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا
يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا
فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة تحقق في العلوم
المفصلة لها تفصيلا ∴ لما فرغ من بيان مقاصده وقد تقدم في اثناء ذلك ثبوت العشق
للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما الباقي النفوس والقوى
الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات
الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها
بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة لها
اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والالفاظ ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق
تبين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد
ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية ترقيهم

في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح
ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه
من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في
حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا
عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها
ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك قوله الجلباب الملحفة والجلباب
ما يغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في
جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة و
ان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه
الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو
المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم
هي اثار كمال والكمال الظاهرة من اقوالهم وافعالهم واياها يختص بهم التي من جملتها ما
بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها فلذلك من
لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويعرفها
قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان
وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في
العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت اقول سرد الحديث اي اتى به
على ولاء وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان يجري واسم لموضع
وهو انص من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة
او رهنته والبسل الحبس والمنع قيل والبسل المخلى قال الفاضل الشارح
في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات تخص
مجهولا بشيء اختصاصا بعيدا عن الوهم فيمكن الاستدلال بها اليه ولا من القصص
المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وما شاكل ذلك ما يستحيل

ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذا تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بعلم الغيب
قال الفاضل الشارح وما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال
المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج ادم من الجنة عند
تناول البر انحطاط نفسك عند التفاتها الى الشهوات اقول كلام الشيخ يشعر
بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب كامل
لا ينال الاشياء فشيئا وتطبيق ذلك السياق على كمال العقد كالممكن تطبيق سلامان على
ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما يجري بينهما من الاحوال
على الرمز الذي لم يذكره الشيخ حله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان
هذين اللفظين قد يجريان في اسمائهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان
انه يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلين وقعا
في اسر قوم احدهما يسمى بالخير اسمه سلامان والاخر يسمى بالشر من عسكر حرمى
فعدى سلامان يشتهر بالسلامة وابسال الحرمي يشتهر بالشر
حتى هلك وسارتهما في العرب مثلا يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا
لا اتذكر ذلك المثل ولم يتيسر لي مطالعة القصة من الكتاب وهي على الوجه الذي سمعته
غير مطابقة للمقصود فهذا لكنها ما لا على وقوع ما بين اللفظين في نوادر حكايات
العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال اسماهما وضعهما الشيخ ذكر انك ان سمعت
تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك في
العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وسياقة القصة بحيث يطابقه الاحوال العارضة
فاذا الامر بحل الرمز ليس تكليفا بعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة
وقد لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاستدلال اليه ثم اني اقول
قد وقع الي بعد عشرين سنة من اتمام هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احداهما
وهي التي وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك لليونان والروم ومصر
وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه
من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته من غير رحم امراة ابن له وسماه
وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي

مطلب غريب

الى نفسها ولا التذاذ بمعاشرتها فنهاه ابوه عنها وامر بمفارقتها فلم يطعه وهربا
الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في
اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه عصب
من تمادي سلامان على معاشرة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل
اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا وهو اي ابوه
على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشرة ابسال الفاجرة والقى هما
سلامان وابسال كل منهما بصاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصته روحانية
الماء بامر الملك بعدما اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك
الى الحكيم فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال فاطاعه وكان يريه صورتها
فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها
الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وتبتعه ابدا فيعرض عن خيال ابسال واستعد
للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك
للملك وواحد للنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من
اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب واشتهرت في الناس
القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانية الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من
عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليها على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة
لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه
بما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات
وابسال هو القوى البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتالفها وعشق
سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى العجوز يعني عجز
النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما
في الامور البدنية البعيدة عن الحق واهماله لهما مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما
بالشوق مع الحرمان ندمهما اشتياقهما ثم تمايل النفس مع فتور القوى عن افعالها
بعد سن الانحطاط ورجوعه سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال
بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك كما البدن فانحلال القوى

والمزاج واما البدن فلبسا بعدهما اياه وخلاص سلامان بها وما بعد البدن واهلاكه
على صوت الزمر الغنا ذهابا بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك
وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصور والمادة
الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ واما ابسال فغير
مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان فههنا مثل بالقوة عن العرفان في
الكمال فهذا الوجه ليست من القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على
قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي
التي وقعت بعد عشرين سنة من تمام الشرح فهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار
اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان
وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال
اصغر سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا
شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم
منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطة النساء فقال له
سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في
خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان
زوج اخاك باختي فملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة
دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا
ولا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها
فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب
ابسال وقال في نفسه ان الابكار المخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في
الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها
وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على
ذلك واخرج جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير من
عليه وكان اول ذي القرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها
نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها فظهر لهم عدو

سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت امرأة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه
فعملوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه رمق وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة
من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي و
رجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال
واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه
ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم فمات وكان صديقا
كبيرا سنا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض
معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم بشيء
ما سقوه اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان مثل النفس
الناطقة وابسالا العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها
في العرفان ان كان يترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة
والغضب المتحدة بالنفس صارت شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها
الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية
واباه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي ملكتها القوة العملية المسمى بالعقل
العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها
تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية
والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغالات بالامور
الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراضه عن الهوى وفتحه البلاد
لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي
وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح البدن وفي نظام امور المنازل والمدن
ولذلك سماه باول ذي القرنين فانه كان لقبا لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له
انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور
تلك القوى بعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه
من المفارقات التي تشبه العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهماله
تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها

تغير بها البدن والصالح من القوى الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطعام
من القوى الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتوالهم على اهلاك الانسان انشاء
الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج
بسببها الضعف والعجز واهلاك سلطان اياهم تركا للنفس استعمال القوى البدنية
اخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة انكسار عادتهما واعتزالها المملكة و
تفويضها الى غيرها انقطاع تدبيرها عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها ومدلول
التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد من القصة ما ذكر في رسالة في
القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها ان سلامان البرق اللامع من الغيم المظلم
الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض عنها فبينا ما اتضح لنا من رموز لكنه
القصة وما اوردنا القصة بعبارة الشيخ لئلا تطول الكتاب تنبيه المعرض عن
متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام
والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض
طلب الشيء يستدعي الاعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب بالاقبال على ما يعتقد
انه يقرب اليه وشيء عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما
سوى الحق لا سيما عما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد
انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وعندنا انهما الزهد
والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجة وجدانه
هي المعرفة فهذه احوال الطالب للحق هذه الثلثة ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم
هذه الاحوال قد يوجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد يوجد على سبيل الاجتماع
وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الممكنة اربعة ثلثة منها ثنائية والثلاثة واحد
والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض تنبيه الزهد عند
غير العارف معاملة كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما
يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه
يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه

وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتكون
مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع
ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع
منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال
الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان
بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير
العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى
اجير يعمل عملا لاجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده
في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق تنزها عما سواه من ما عما يشغله عن الحق
لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الاول الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق
استحقارا لما دونه واما عبادته فرياضة لهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم
الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم
وليصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة اشتغال
تخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه حتى
سلك التوجه الى ذلك الجانب اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر
نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل
واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر
ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز
باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة
سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ
التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها
بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة
التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ

جنابا يتنزه عن جنابه ثم اقم واستقم — لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة
انما يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الاخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر
والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما وبيان ذلك مبني على قواعد ونقررها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من الاولاد
الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش
تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها
يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل
ما يعمله الاخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذا
الانسان بالطبع يحتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم
الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول
واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي
ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره
فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذا لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لهما
قوانين كلية وهي الشرع فاذا لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما
سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول
والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو
الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذا
يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة و
استحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات
هي معجزاته وهي اما قولية او فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع
ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير
فاذا لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول
يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق

عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع
والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية و
الشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها فاذا اوجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله
القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه ويخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب
ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية
قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فيجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار
المقرون بالتكرار والمشتمل عليها انما يكون بعبادات مذكرة للمعبود مكررة في اوقات
متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذا يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود
خالق خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية
يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل وهذه قاعدة رابعة
ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات
وهو المطلوب ومعنى نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع
العظيم الدنيوي الاجر الجزيل الاخروي بحسب ما وعدوا واضيف للعارفين منهم الى النفع
الحاصل العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام
على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهي ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي
الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه
تقبلك ونشكر ثم اقم اي ام الشرع واستقم في التوجه الى ذلك الجناب القدسي
واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب
وجوده الوجوب الذاتي فممنوع وان عنيتم به انه وجب على الله تع كما يقوله المعتزلة فهو
ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو مبدأ الكل خير
فاوجب وجود ذلك عنه فهو انما يتم لو كان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس
كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولهم ان المعجزات دالة على كون الشارع من قبل
الله تعالى لا يتم لكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء والاصفياء ولمن هم اشرار
كما يحكى في النفوس العاشرة وامتياز النبي عن غيره بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر

عقيب فاذا لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء واما القول بان المعجز دال على صدق صاحبه
مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وهم لا يقولون به واما القول
بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم من قبيل نفسه المشتاقة
الى الشهوات التي كان يتعاطاها او تركهم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه
والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجب
مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون
الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان لاجل صلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا
كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب
فنقول بعينه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون
الثاني فليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر والمعنى الثاني فبان نقول
الامور الغريبة التي هي المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست
بالفعلية المحضة فاذا اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما المعنى
الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات
التي هي اثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لصدق اقوالهم واما
الرابع فان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية
لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العذاب
ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الا
الا به انما هي امور لا تكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاد والمعاش الا بها
الانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك
النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراهم والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة
بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا
على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة
او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون
الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة واشار الى ان غرض غيره اعني الثواب والعقاب الشامل

فهذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده وهو العارف الكمال الحقيقي حالتان السالك
اليه احدهما العشق خاصة وهي محبة لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركة
في طلب التشبه اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان العارف في بعض
متعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذاته وذلك الغير يمكن ان يتعلقا به
تعلقا لاجل الحق انتهى فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق
لذاته وقوله لا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا
لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال
بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره
وذلك الغير هو الحق لا غير فاذا الحق مؤثر على العرفان واما اذا ستعمل العارف فانه لا يؤثر شيئا
غير الحق على العارف لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان
فانه يريد العرفان لاجلهما واما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو مؤثر فقط
بالقياس اليه فقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف اولا بالحق فقط
فان قيل هذا مناقض لما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لهواه بتحريكها الى جناب
الحق فان جناب القدس الى جناب الحق ليس هو الحق بذاته قلنا مراده ليس الا ان العارف
لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد
الحق بالذات ويقصد ان يقصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم بحسب حظه
نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الى الاخر وجد استناد العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة
الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق العبادة واما باعتبار ملاحظة
العبادة وبالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما للذات الحق ولصفة من صفاته او
لتكميل نفسهم وهي طبقات ثلاث مرتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله وتعبده له فقط والى
الثالث بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير نظر لان يكون العارف
معبودا بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على بطلانه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض
العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا للرغبة في الثواب او رهبة من

العقاب ويريد بكون ذلك غرضا بالقياس الى العارف وان كان شيئا اي وان كان غرضا
والرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه والعقاب المرهوب عنه
هو الداعي الى عبادة الحق وهما واسطة عابد الحق ويكون الحق عز وجل غاية بالعرض والواسطة
الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب اللذين هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود
بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من قال لا يجوز ان
يكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح
احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال وفهم الشيخ ذلك في اول
النمط السادس ان الكل من يريد شيئا فلا بد ان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ثم
للمقصود بالقصد الاول هو تلك الحصول وبني عليها ان كل مريد مستكمل فاذا كل
ارادة لم يكن مراده سوى الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما صادرة على
لانهما بنيتان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والاعيان تستكمل به المريد وهو الغرض
العرض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره انتهى واقول في بيانه ان الارادة
المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد او كمال المريد لا المتعلق بالارادة بل
بكونه فعلا او بكونه مستحصلا للمريد بارادته ومعنا ليس المراد كذلك فاذا هما
الاعتراضات ساقطان. اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة
فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله
بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات
حرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون
من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص
بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في
دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في
الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا
مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس
في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن
رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده. المخدج الناقص

يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق
وحنكته السن واحتنكته اي احكمته التجارب فهو محنك وازور عنه اي عدل عنه
وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا
ويخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء ارتفع و
القبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلام من وقي
شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو
طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تعبيد
لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء اخر غيره وهو من يتعبد في الدنيا و
الحق تعالى طمعا في الثواب او رهبة من العقاب ووجه التعبيد بيان نقصه في ذاته وفي غاياته
والشيخ ذكر نقصانات كثيرة من تلك الحال منها ما هو صفة اللذات الحسية بنقصان الخلقة و
هو نقصان الاكمل ان يزول ومنها تشبيه من لم يعقد على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى
الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق يده به مطلوبه او لم يكن ومنها
التنبيه على ان زهد غير العارف في نفسه عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق
بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه
الى الفك ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره معناه
انه لا غرض له من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها القصر البالغ في تخصيص النظر
والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل انه ليس الا لنقص المرحوم بنيل ما يرجو وطلبه
بدلا من اللذات الحسية بحسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك
في النمط الثامن حين ذكر انه كان يعتقد ان من الابدان والاجسام من هو صفو عائد لتخيلاتهم
ويعبر عن تلك السعادة بالسعادة التي تليق بهم. اشارة اول درجات حركات العارفين
ما يسميه هو الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني والساكن النفس
الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من
روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد. اعتلاه اي تشبث به واعتلق في
العروة اي الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغرضهم
ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من مبدأ حركاتهم الى نهاياتها التي هي الوصول

البدع ويشرح ما يسنح لهم في مسالكهم فذكر في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل
وهو يشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان اول درجاتهم التي بحسب
حركاتهم وهي الابتداء القريب من الحركة وهو مبدؤها وما هو الا الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ
الاول افاضته اياه على المستحقين من خلقه بعد استعدادهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون النفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان
ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي
تحريك صاحبه في طلب ذلك الكمال ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
عرفها بانها حالة تعتري عند الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في
الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تنفصم ولا تزول فهي مبدأ الحركة السر الى العالم القدسي
وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان
الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادئ مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او
الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعصاب المحركة
المذكورة هيهنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي المعبر
عنها بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما المعبر
عنهما بالارادة واما الرابعة فليس لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف
وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترط هيهنا وسقطت الرابعة
لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصنافا
طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة**
ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن
مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم
الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي و
الثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء
العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام
موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة
وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي

بامره شمائل المعشوق فيحبس سلطان الشهوة عن مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة
وكلام رخيم اي دقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض
في التفسير معنى الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها
واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات و
الافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما التخيل والتوهم
بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فتتحرك
حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها
فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره ومضطربة
اما اذا راضتها القوة العاقلة ومنعتها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل
المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان يصير متمرنة على
طاعتها متأدبة في خدمتها تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها
افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة
بحسب استيلاء احديهما على الاخرى يتبع الحيوانية فيها احيانا ويعصيها احيانا العاقلة
ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة
ملاحظة لما جاء في ذكرها بهذه الاسماء في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها
وامرها بطاعة مولاها ولما كانت للاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات بحسبها مختلفة
العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات المعروفة
اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه
فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه
ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها واعلم ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في
الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم مبتدا من اجل اصنافها
وتنتهي عند ادونها وهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى
من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو

الاستعداد وحصول تمكن الامر مشروط بزوال المانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذا
الرياضة بهذا الاعتبار متوجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم
عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى وهو ازالة الموانع الداخلة
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد
لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يكون الا بتلطيف ولطف السر عبارة عن
تهيئه لان يتمثل فيه الصورة العقلية بسرعة وان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق
والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على كل
الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد
الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظ
واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني
المنسوبة الى العارفين وفائدة اقرانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته تابعا
للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا
على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم
عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها رياضة ما
لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرهما بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان
وهو يعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تميل عنها
لاعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة
فينعزل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى
وح يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها
موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان
ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس منتبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت
على القوى السافلة باباها وطويتها والثالث نفس الكلام الواعظ فيفيد الكلام المفيد
للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويحملها على
على القوى اسبابا اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك

كذبه اذا لم تكن صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود
الى القول منها واحد يعود الى اللفظ فهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة والمعنى
الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قال بلغ فيه
المعنى وواحد يعود الى مبدأ اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يعيد النفس
منه بعدها لنحو السامع في القبول وشدته صفة بعيدها منه بعدها لنحو الاسماع
عن القبول وكذلك للنغمات تاثير في تحليله في النفس تناسب كل صنف منها هيئة النفس
والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ابلاغ الاغراض
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد
اي يكون موديا الى المقصد نافعا للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ
يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة الخارجة منه المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في
الكمية والكيفية وفي دقائق الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين
وغيرهما مما يشغل النفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد
النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان
العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى
حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في
الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها اثار صادرة عن نفسه والحيواني هو
الذي يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق
العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين
لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول
بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية
معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار
من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة و

الرياضة حبا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه
ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم
انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض ش غواشي اعراض وخلس جمع
خلسة بسبب وومض البرق وميضا واومض اي لمع لمعا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم
والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد
حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد
وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني
فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول
حزن على استبطاء الوجد والاخر اسف على فواته اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى
يغشاه في غير الارتياض وكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا
فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ش اوغل اي سار سيرا واسرع وتوغل في الارض
اي سار فيها وابعد ويوجد في بعض النسخ بالوجهين اي ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره
بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع واستوى وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال
بجناب القدس اذا صار ملكة فهو يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان بعد الحصول
من قبل اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته
ويتنبه جليسه لاستنفاره عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه
غاشيه وهدي للتلبيس فيه ش علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستفزه اي استخفه
في فعلته اي فعله [illegible] واستفزه الخوف وما يشبهه اي
والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم
اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن مجيئه عند مفاجأته
له فتهيم دهشة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان
النفس قد تأهبت لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يتمكن من نفسه الاستفزاز
للذكور لا يستنكف عن التزيي بالكمال فلذلك يقدر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس
فيه اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف
مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع

فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا ش وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب
له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا
اليه وهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب
شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ بينا اي باينا وهو
له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا
الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضر
وهو ظاعن مقيم ش تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام
كان يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا
المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حال الاتصال بجناب الجلال حاضرا
عنده مقيما وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الحضرة اشارة ولعله الى هذا الحد
انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفي بعض النسخ
انما يتسنى له ش اي يتفتح ويتسهل عليه يقال تسنى اي تفتح وتسهل اشارة
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره
وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج من عالم الزور الى عالم الحق مستقر و
يحتف حوله الغافلون ش يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام و
عرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى
الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطاف به واسند الحف الى الغافلين ظاهر
اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مراة مجلوة محاذيا بها شطر الحق
ودرت عليه اللذات العلية وفرح بنفسه بما فيها وكان له نظر الى الحق ونظر الى
نفسه وكان بعد مترددا ش يقال عبر النهر وعبره اي انقضى وفاض ومعناه ان العارف
اذا تمت رياضته واستغنى عنها بالوصول الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق ذاتا صار
سره الخالي عن سوى الحق كمراة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر الحق اي الارادة وفيه تمثل
فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما فيها من اثر الحق فكان له
نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الحق ونفسه
اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث

هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي
درجة الوصول التام وقبلها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد
على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس
والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لاحظ
نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان الملاحظ من حيث انه لاحظ اذا
لاحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا انه من حيث انه لاحظ دون ان لاحظ الانعكاس فلها
لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي متغشية بالحق متزينة بزينته حصلت لها انه فهو
مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق حجاب بالنفس وتوجه الى النفس
فاذا هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا
فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ التوجه الا انه الذي
عن لاحظه للتوجه فقط فهو يلاحظ النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول
الحقيقي وهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول او
الدرجات المذكورة فيها فنقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا
كان للعارف من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى فقد كان لكل واحد
ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول
مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاث الاولى التي ذكر فيها الاتصال المسمى بالوقت
وتمكنه بحيث يظهر عند حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار
على مراتب بدايته السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي
عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس صورته [illegible]
واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي
فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستمراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم
ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل و
الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان
بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات وانتهى الى درجة
الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فقال

بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه
عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذا الزهد مؤدٍّ الى ما به يحتجز عنه ثم عقبه بالعبادة التي
تطوع النفس الامارة للنفس المطمئنة تشوقها للمطمئنة على افعالها الخاصة باعانة
الامارة اياها على ذلك وذكر انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز
اي الاعتداد بالنفس بما هي بطوعها عجز فاذا العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحتجز عنه ثم
عقب بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن
التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته
وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه من وجه فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب
تائه وقد انتفى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات
وان كان بالحق تيه فاذا الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤدٍّ الى ما يحتجز عنه
بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال
والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر انه معنى قولهم والمخلصون على خطر
عظيم تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات
هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ في هذا
الفصل جميع مقامات العارفين وافعالهم في [illegible] اهل الذوق
ان الكمال النافعين يكون بسببين تخلية وتحلية كما اشار اليه المرضي بقوله
تخلية وتحلية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية والكل واحد
منها درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد جعلها الشيخ في هذا الفصل
في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق بالغة الفرق وهو فصل بعض
الاشياء عن بعض [illegible] على الاخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفض عنه
اشياء مستحقة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية والانقطاع عن شيء
والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف و
جميع ما يشغله عن الحق باعتبارها ثم نفض آثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها
عن ذاته تحللا لها بالتبرؤ عما سوى الحق والالتفات اليه ثم ترك التحلي بالكمال الاحق
ثم رفض ذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي يسميها الشيخ ذكر

درجاتها في الفصل الثاني بهذا الفصل فبيان درجتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع
عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته
التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض
من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل
وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى
بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة
بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بتكثر
الى مبدأ واحد فان علم الذات هو عين قدرة الذات ومن حيثيتها ارادته و
سائرها واذ لا وجود ذاتا لها نفسها فالصفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات
بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله
منته الى الواحد وهنالك لا اسم ولا صفة ولا موصوف ولا سالك ولا سلوك ولا عارف
ولا معروف وهو مقام الوقوف اشارة من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن
وجد العرفان كأنه لم يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات
ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة
ليس المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر. العرفان حالة للعارف
بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان
فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا اخر غيره وهذا حال المبتهج بزينة ذاته وان كان
لكن اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حال للذات فهو
متى وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اي
فقط وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية
وهي ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الحاجبة التي هي
الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية
والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد

كلمات ربي الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي تلك سلوك في الله وينتهي
السلوك الى الفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن تلك الدرجات متعذرة لان العبارات
موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها
تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع
لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات
لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن
ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان
يطلبه بالبرهان وهذا ابان بما ذكره الشيخ واستعمل الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير
الخيال لما سبق في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا استغرقت ذواتهم بجهة
عالم القدس فتتراءى في خيالاتهم امور تحاكي ما شاهدوه محاكاة بعيدة جدا

تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط
من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى
فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل
لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم فقال الرجل هش بش
اي طلق الوجه طيبه وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية
على وزن ثمانية اي اشباه وهي غريبة الاشتقاق من لفظ سواء ووزنها فعافلة او فعالية
وليس على قياس وهذا الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية
الكل في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضى وهو خلق لا ينشأ لصاحبه انكار على شيء و
الخوف من هجوم شيء ولا الحزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر
ومنه يتبين ما ورد في قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال لا يحتمل
فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى
الحق اذا لاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل
بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة
فهو اهش خلق الله ببهجته. الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك
حفيف جناح الطائر وحفيف جنبه واسرعه وحفيفه اتم شغله وازعجه فانزعج اقلقه من

فانقلع وتلح له اى قدره وفى رواية باح اى ظهر بعد ما لاح بدى اى اظهر والمعنى ان بعض
احوال الاعم فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشى اضعف ما
به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون فى اوقات توجه سره الى الحق اذ ليس فى تلك الاوقات
حجاب قبل الوصول الى الحق او فقد له حجابا اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده
للوصول او من جهة حركة سره كما ان يماثل فى فكره فعرض له الالتفات الى شى غير الحق ثم بالجملة
لا ثم بسبب احد الامرين وصوله بالحق يرتفع شطر امنيه اسعف عليه بسبب ذلك الساتر
عن كل وارد غير الحق والملاله عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفنا اما عند الوصول
والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون الغير
بحيث لا ينقدح مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما العصو دهما او لسعة الاستغال
وح يكون مشغولا بالحق منقطعا فلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية
الثانى ان يكون القوة بحيث يفى بالامرين معا فلا يهمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة
اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون ح اسن الخلق بهجة بالحق فيسلى فيما يرد عليه
مع انبساط ونشاطه تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر واذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله
لا يعنيه اى لا يهمه فى الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص
عن الشى اى يجد ويختبر واستهواه الشيطان وعوداى استهامه وعيره اى نسبه
الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهمه
بجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير سمع لعوك احد
ولا يحسس الا فارغ او خايف او غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر
بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف
معير امر الولد والدولة وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يشير
غيره عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف فلعله اى
فربما اعراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع و
وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا ونفسه اكبر من ان تخرجها لبشر و نسّاء

للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق الكريم اما ببذل المتع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب
كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما
وجوديان والثانى يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع
القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره
الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر
على حسب ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف و
الترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما اثر التفل
وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغا الى الزينة واحب من كل
جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة
فهو يرتاد البهاء فى كل شى لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل
ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين
يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والتقشف
يبلغ بالقوت وبالمرقع واثر فيه التفل اى اطعمه وهو نقيض العطر اى ترك التطيب
وصغى اليه اى مال وعقيلة كل شى اكرمه وعقيلة البحر درة والخداج النقصان والسقط
ردى المتاع وارتاد اى طلب واصله فى مجى وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة
وحظيت المراة عند زوجها وحظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل
عليه مواظبا والعشرظ وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من
قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من التشبيه العارف الى البهاء احدهما فضل العناية
والثانى مناسبته للامر القدسى اشارة والعارف ربما ذهل فيما يصار اليه فغفل
عن كل شى فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن
اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل
فى حال اتصاله بالعالم القدسى من هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه
الاخلال بالتكاليف الشرعية حتى لا يصير بذلك ثلما فانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف
لا يتعلق الا من يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك او من يكون ساهيا تركا للتكليف كالنائم
والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق ان يكون شريعة

لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة
للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر
لما خلق له الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي انقبض تنبيه على غروره والمراد ذكره
قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا
النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل
بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة وبالله التوفيق

النمط العاشر في اسرار الايات

يريد ان يبين في هذا النمط الكيفية
صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار
عن الغيب وغير ذلك من الاولياء بالوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على
الاجمال اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح
بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة تنبيه يقال المرزوء له اي
وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتباضه
على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم
ملكت فاسجح ويقال اذا سالت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق تنبيه
تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية
انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة
طويلة لو انقطع مثله في غير حاله بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة تنبيه الامساك
عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما
نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة
ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين تحصيلا
على ازالة الاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المعطى في فصل يأتي بعد هذا
قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق وهو ان
القوى الطبيعية هناك واجدة لما تتغذى به اعني المواد الردية وفي سائر المواضع
لذلك فاذا كان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر المواضع فقطعا الغرض
من ايراد هذه الصور ليس الا بيان استبعاد الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة

على الاطلاق وهو حاصل واطلاق اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه تنبيه
النفس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى القوى البدنية
كما قد تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات الى ذات النفس كيف
لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال
طبيعية كانت مواتية تنبيه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض
النفسانية واشار بقوله النفس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كلا
من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا اشارة اذا راضت النفس
المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم
يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل الا دون ما يتحلل
في حال المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل بالحرارة وان لم يكن تصرف
ومن ذلك يعني المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف
ما للمريض اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل من سوء المزاج
وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني عن حركات البدن
وذلك نعم العون فالعارف اولى بالمحافظة قوته فليس بمحكي لك من ذلك مضاد لمذهب الطبيعة
السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم
القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعالها التي
منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني
والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان
والاعراض يكون احدهما مقتضيا للامساك لاعراض يعرض كون الاحوال النفسانية سببا
له اما المرضي فيخالفهما السبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي يشتغل
فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور
يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى البدن وهو تحلل
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الغذاء انما يكون لسد بدل
الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة و

قوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وإنما يحتاج إلى حفظ الرطوبات
تلك القوى التي لا توجد إلا مع تعادل الأركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت
القوى أفتر كانت الحاجة إلى ما يحفظها أشد والعرفان يختص بأمر يقتضي حينئذ عدم الاحتياج
إلى الغذاء وهو السكون البدني الذي تقتضيه تركة القوى البدنية أفاعيلها عند تشييعها
للنفس فإذن العرفان بالاقتضاء للإمساك أولى من المرض وقد ظهر بذلك عدم جواز
اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة. **إشارة**
إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه
بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة. ش هذه
خاصية أخرى للعارف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل ووعد بيانها في فصل بعده. **تنبيه**
قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف
فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان
مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف أو حزن أو يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف
منته حتى يستقل بكنه قوته كما يعرض له في الغضب والمنافسة وكما يعرض له عند
الانتشاء المعتدل والفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح
فأولت القوى التي له سلاطة أو غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت
قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عن طرب أو غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق
ومبدأ القوى وأصل الرحمة. ش المنة القوة والاسترسال الانبساط والانتشاء
السكر وعن عرض والهزة النشاط والارتياح وأولته أي أعطته يقال أولى
معروفا والسلاطة القهر واعلم أن مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض
النفسية لانقباض الروح وحركته إلى الداخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوى
والنفسية لحركته إلى الخارج كالغضب والمنافسة أو لانبساطه انبساطا غير مفرط
كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وإنما قيد الانتشاء بالاعتدال
لأن السكر المفرط يوهن القوى لإضراره بالدماغ والأرواح الدماغية ثم لما كان
فرح العارف ببهجة الحق أعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له ويحركه
اعتزازا بالحق أو حمية إلهية أشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها

أن أمكننا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب إلى علي عليه السلام والله ما قلعت باب
خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية. **إشارة** إذا بلغك أن عارفا حدث عن
غيب فأصاب متقدما ببشرى أو نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الإيمان به فإن لذلك
في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة. ش هذه خاصية أخرى أشرف من المذكورتين ادعى إمكانها
في هذا الفصل ووعد بيانها في سنة عشر فصلا بعده. **إشارة** التجربة والقياس متطابقان
على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن أن يقع مثل
ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان أما التجربة فالتسامع
والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد جرب في ذلك من نفسه تجارب
ألهمته التصديق به اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر
فأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات. ش يريد بيان أنه على وجه نفع وذلك أن الإنسان
قد يطلع على الغيب حالة النوم فالاطلاع عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد ولا
شيء مانع إلا مانع يمكن أن يزول أو يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما الاطلاع على الغيب
في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بأمرين أحدهما باعتبار حصول
الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للإنسان نفسه وهو
التعارف وأما حال المانع عن الاطلاع التي هي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر
فلتعلق ما يراه النائم في نفسه بالتخيل وفي حفظه وذكره بالتذكر وفي كونه مطابقا
للصور المتمثلة في المبادي المفارقة إلى زوال الموانع المرتجية وأما القياس فعلى ما يجي
سلفه. **تنبيه** قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على
وجه كلي ثم قد نبهت أن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات
جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من
الكائنات عنها في العالم العنصري ثم إن كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا إلا على الراسخين
في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا وأنها تنال بتلك العلاقة كمالا ما
صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك بتظاهر رأي جزئي ومعنى كلي فحصل لك
مما نبهنا عليه أن الجزئيات في العالم العقلي منقوشة على هيئة كلية وفي العالم النفساني

نشأ على هيئة جزئية شاعرة بالوضع والتشكل معا القياس الدال على امكان
اطلاع الانسان على الغيب حال النوم وسلطه مبنى على مقدمتين احديهما ان صور الحوادث
الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان يرتسم
بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد تبين فيما مر والشيخ اعاد ما في هذا الفصل وهو
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشار الى
ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول ثم قوله ثم قد نبهت لان الاجرام السموية التي في
العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها
ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم
غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية
باسرها التي هي معلولات الحركة الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك بعض
كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء اخر وذلك ما
راى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ههنا ضرب من النظر الى قوله لنظاهر راى
جزئي واخر كلي الى الراى الخاص به المخالف لراى المشائين وهو ان النفوس الفلكية
مدركة للكليات والجزئيات معا لا على الانفراد فانه قال بل ارتسامهما معا في شيء واحد
الكلام هيئة شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يليه اسمها وسائر ما بعده
الى قوله كما لا سعلو بر خبرها وقوله صار للاجسام السموية ثانيا معنى في ذلك
تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات
نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رايين عندهما احدهما كلي والاخر جزئي جامعا
بينهما كما في الذهن الانساني ولفظ سيرد في بعض النسخ بالرفع على
انه صفة لضرب من النظر ويرد في بعضها بالنصب على انه حال من اللتي هي ضمير
المعقول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك
النفوس الذي ذكره الشيخ في مواضع انه سيلاح النظر المودي الى ذلك الحكم وقوله
ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل سبب المسئلة
من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه واشباهها انما تتم مع البحث
والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى

الشيخ لما فرغ عن هذا الكلام اشار الى الجمع من ذلك بقوله وكما تعلم لك ما نبهنا عليه
الى قوله شاعر بالوفاق الحاصل من راى المشائين وبقوله فالنقشان معا الى قوله فمعناه
راه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو اظهر اي في العالم النفساني انما نقشا احدا
على هيئة جزئية بحسب الراى الاول او النقشان معا بحسب الراى الثاني ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك ولا تستنكر ان
يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا يزيدك استبصارا ثمرة هذا الفصل تشتمل على
تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في
النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل
لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند
وجود قابل قد تمت قابليته فاذا ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول
هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك
بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول **تنبيه** القوى الجسمانية متجاذبة شاهد
ذلك ان هاج الغضب يشغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله
يشغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى
الحس الظاهر اصل العقل آلته فانبت دون الحركة الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلة
وعرض له شيء اخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها
التي لها بالاستيلاء واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها جاذب
الحواس الظاهرة ايضا ولم تنادعها الى النفس ما ينبغي الموعود في الفصل السابق
على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها
يمنعها عن الاشتغال بغيره من الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق الخطاب
العقلي اكثر اعان اذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن وهو
فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اما العقل اليه اي جعل الانجذاب الفكر آلة
وهو ان العقل تحركه العقلية مثلا للعقل بحيث الظاهر منهما منقطعا دون ذلك الحركة
الفكرية الى الاله وفي بعض النسخ اضل العقل اليه اي اضله في سلوك سبيل حركته

ثم قال وعرض اما لشئ اخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الحكم
فيما يدركه بشئ اخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة
وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا اضمحلت النفس عن ضبط الحس
الباطن بحيث تصرف بها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الرجل والحر اى ضعف
وانكسر وفى بعض النسخ جارت اى تحيرت فى امرها والباقى ظاهر **تنبيه** الحس المشترك
هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش
الحسى عن الحس وبقيت صورته مدة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون
المتوهم ولتحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان
فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقاؤها مع بقاء المحسوس او
ثباتها مع زوال المحسوس او ورودها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن. مقدمة
اخرى وهى تذكر ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا
ما دام مرتسما فيه والارتسام سبب لا محالة اما من خارج او من داخل والذى من خارج يحدث
مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول
ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورة النقطة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى
مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورة الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته
فى مكانه الثانى وهذه الصور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا
ايضا منها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى
ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى
والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى المحسوس خارج فيكون
انتقاشها اذا من سبب باطن او سبب مؤثر فى باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من
الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل و
التوهم من لوح الحس المشترك وقريب مما يجرى بين المرايا المتقابلة. يريد اقامة الدلالة
على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخلى ونقرر ان الصور التى يشاهدها اكثر
من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى من بعد من الاصحا ليست

بعد وذلك لان المعدوم لا يشاهد ولا بوجوده فى الخارج والا لشاهدها ما عندنا وهى مرتسمة
فى قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهى التى نسميها بالحس المشترك و
ارتسامها فيه ليست بتأدية الحواس الظاهرة فهو اذا اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة بما هى فيه
فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى تتأدى الصور منها الى
المتخيلة العاملة لتأديتها الى الحس المشترك على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك
ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين
القوتين فان المتخيلة اذا احدثت بالتصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذاكرة من الصور فى الحس
المشترك كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى
ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور اولى احتها فيما بعد حصول تلك الصور فى
الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا وهذا ما فى الكتاب وقول
الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة يعارض بمثله
فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى
الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى خارج
يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتز عن الخيال ابتزازا ويغصبه عنه غصبا
وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعمال بتصرف فيه بما يعنيه فيشغل
بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا تتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة
لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقى شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة. ارتسام
الصورة فى الحس المشترك من السبب الباطنى يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم
موجودين لولا المانع منهما عن ذلك ولما لم يكن كذلك دائما علم ان هناك مانعا فبين الشيخ فى
هذا الفصل ذلك المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو الشاغل الحسى
فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب
الباطنى فكانه يبتز عن المتخيلة اى يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع
الفاعل عن الفعل وهو العقل فى الانسان والوهم فى سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا
النظر فى غير الصورة المحسوسة اجبرا المتفكرة والمتخيلة على الحركة فيما يطلبانه وشغلا

عن التصرف في الحس المشترك وهما يضبطان المتخيلة عن الأعمال والأعمال العملي الاضطراب منصرفين فيه بما يعنيهما من الأمور المعقولة أو الموهومة أما إذا سكن أحد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فتخرج المتخيلة إلى فعلها لوح الصور في الحس المشترك مشاهدة لاعتراض الحاصل الشاغل بالصور قبل الصور الكثيرة من غير تشويش أمكن أن يقبل الحس المشترك للصنفين من الصور وإن لم يكن يستحيل أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للأشباح العظيمة بوقوع بعض بما ذكره في فصل مفرد وهو أن الشعاعات لتنقل إلى أحد الجانبين منعها عن الالتفات إلى

إشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ما وقد يشغل ذات النفس في الأصل ايضم بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضمة لهذا التصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركة لا الجزاء لما تقدم للتعليق فإنها إن سعدت بأعمال بعضها عن أعمالها شغلاً ما على عليه فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاب ما إلى مظاهرة الطبيعة على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوي السلطان ووجدت الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام أحوالاً في حكم المشاهدة. يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما وبدأ بالنوم فإن يسكون الحس الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني لما يكون أكثرياً وذلك أن الطبيعة في حال النوم تشتغل في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المتعبة للأعضاء فيجذبها النفس إليها بسببين أحدهما أن النفس لو لم تجذب إليها بل أحدث في شأنها لشابهها الطبيعة على ما هو فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر البدن كما يجبر له على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحو هذه الحالة والثاني أن النوم بالمرض أشبه منه بالصحة لأنه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص إلا بعد عود الصحة فإذا الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيل فيه السلطان والحس المشترك يفرغ عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا

إشارة وإذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستنكر أن تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين. معناه ظاهر وصف الحالة أقل وجوداً لأن المرض الذي يكون بهذه الصفة أقل في الوجود ومع ذلك يكون أحد الشاغلين ساكناً

تنبيه أنه كلما كانت النفس أقوى كان انفعالها عن المحاذيات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بما يشغل أقل وكان يفضل للجانب الآخر منه أكثر فإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها أقوى وإذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى. لما فرغ عن إثبات ارتسام الصور انفعالها المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي أنها كلما كانت أقوى لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها كالشهوة عن أفعال القوى التي ما كان ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الأمور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبهما غير متناهية قوله أنه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات أقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المحاذيات أقل وهذه النسخة أقرب إلى الصواب وكان الأولى تصحيف لها أما على الرواية الأولى فمعناه أن المتخيلة إنما تشتغل عن الأشياء التي بها تناسبها من غير توسط والتي بها لا تناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن أفعالها بما ذكر المشيخ أن النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات بحيث تعارضها المتخيلة في أفعالها الخاصة بها وكان ضبطها لها للعقلين أشد وأما على الرواية الثانية فمعناه أن النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كان أضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر ثم إذا كانت مرتاضة

كالحفظ عن مضادات الرياضة اي لحفظ المتخيلة عن ما يبعدها عن الحالة بالرياضة وافنا ربما
على ما يبعثها اليه القوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش
الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم وفي حال
المرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة
لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى
بسهولة فاذا طرا على النفس نقش انبعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من
الطاري وحركة التخيل بعد استراحة او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا المنبه واما لاستخدام
النفس النطقية له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله النفس
التخيل حال هو حرج الشواغل بما انتقش في لوح الحس المشترك. يكون النفس فلتات
اي فرص يجد بها النفس مجالا. وسانح اي جرى والتخرج التلاعب والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بعد تخلص فيها عن
استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور
التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك الرسم العقلي وهذا انما يكون في احدى
حالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه
اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية
واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس
سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح
وزال الكلال وكان الوارد امرا غريبا انتبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة
وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها
فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل ساكنة بسبب النوم او المرض انتقش فيه في لوح
الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد
ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك
وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال اللوح الحس المشترك
الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له مثل

ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى فاذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا
منظورا او مسموعا او غير ذلك وربما تمثل الامر في هيئة او كلام محصل النظم وربما
كان في اجل احوال الزينة. يريد ان الاثر النازل الى الذكر ربما وافق ما كان يقول النبي
عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا. والاستيلاء الاثر والاشراق في الخيال
والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور
الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد
وتخيلهم المنحرف الضعيف وفعله في الاولياء والاخيار بقوى نفوسهم الفعالة الشريفة
القوية وهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف
والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت
هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال هو في هيئة او
استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في احوال
الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة
تنبيه ان القوة التخيلية جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة
التنقل من الشيء الى شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب
جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما
نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها وفي تذكر امور
منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة ترمي بها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط و
الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون
شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلذذ والتردد ضابط للخيال في
ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ذلك ايضا. محاكاة القوة التخيلية للهيئة الادراكية كمحاكاتها
الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها
للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود
وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنبطا للحدود
الوسطى يحتمل ان نطوي بما الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا اما الانتاج
هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء الشبيه في القياسات الا

او ما يشبه الاوسط في الاستقراآت والتمثيلات وللمصالح الغير التي ذكرها من تقسيم
العمل والفكر في الامور الجزئية التي ينبغي ان تفعل ولا تفعل فهذه القوة يعني التخيل ان
اي بطلوبها وتحركها بسبب كل سانح من خارج او باطن الى هذه الاشغال وبضبطها اي الا
يضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا استدت
وقفت التخيل على ما يريده ومنعته عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي حال الحكم
في امورهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن الانتقال
اي الالتفات يمينا وشمالا او عن التردد اي الذهاب قدامها ووراءها كما يفعله الحس اذا
ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في النفس مدة والسبب في ذلك ان القوى
الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض
من ايراد هذا الفصل تمهيد قاعدة لبيان الحد في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال الى الامور
القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتي اشارة الاثر الروحاني السانح التعبير
في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما و
قد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الاشتغال ويخلى عن الصريح فلا
يضبطه الذكر وانما يضبط اشتغالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون
النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس
بها حينئذ فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالاشتغالات وليس انما يعرض ذلك
لك في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان وربما انضبط فكرك وربما
وربما انسلخ عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتحصيل السانح
المنسوط الى السانح الذي منه انسلخ عنه اليه وكذلك الى اخر وربما انتقض ما اصل
من مهمة الاول وربما انقطع عنه وانما تصيبه بضرب من التحليل والتاويل للاثار
الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعفها وتوسطها و
شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيفا لا يبقى له اثر يذكر ومتوسطا يشتغل عنه التخيل
ويمكن ان يرجع اليه وقويا يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب
ويكون عنايتها بها فتحفظ ولا يزول عنها وذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار فقط
بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يشتغل الذهن عنه ومنها ما يشتغل ونسيانه

وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه من التحليل بضرب والى ما لا يمكن ذلك **تذنيب**
فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا
كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو
وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص و
الاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير الصراح الخالص وانما
يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال
التخيلي لا يستمر الى مناسب حقيقي انما يكفي فيه مناسب ظني او وهمي وذلك يختلف
بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب
عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام
في هذا المطلب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطباع بافعال تعرض للحس
منها حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد
يكون توجيه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك فتقول مثل ما يؤثر عن قوم من الترك
انهم اذا فزعوا الى الكاهن في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا
يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون
ما يلفظ به ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في
هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته ومدهش اياه بشفيفه
ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشياء تموج براقة او باشياء مموجة
جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه
اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال لفرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا
في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله
والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس
الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا استولى الوهم بذلك الطلب انبعث
الى عرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون
شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءي شيء للبصر
مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة يؤثر اي يروى والشد الحثيث

العدو السريع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك
الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارتعش اى ارتعد والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وادهشه اى حيره وتترقرق اى تتلألأ ولمع وتمور مورا اى
تموج موجا واستبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام و
المس يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد
على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكر انها
مما يشغل بتاملها من تستنطق بتقدم موقفه بالشىء الشفاف المرعش للبصر
يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا اديرتا لشعاع الشمس
او الشعلة القوية المستقيمة والدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافى
المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد
المسبب بالقدح حتى يصير اسود براقا وتقابل به الشىء المضىء كالسراج فانه
بحراتنا طرا اليه والاشياء التى ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة
فى الشمس او الشعلة والاشياء التى تمور فكالماء الذى يتموج شديدا فى اناء
او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام
ظ والغرض من ايراد هذا الفصل ايراد الاستشهاد لبيان المذكور فيما مضى
من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس
سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية
فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن
السعادات المتفقة لمحبى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الامور فى انفسهم او
يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له
كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح حسنت الفائدة واطمأنت النفس
الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرتاد به وهذا من
من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما
شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه
ان لا يصدق التفصيل ؛ يقال ارتاد القوم رياد اى رقبتهم ونكل انا كنت لهم

طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب وبالقياس الى
سائر القوى وباقى الفصل ظ وهذا اخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه**
ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب
وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا
او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم
الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر
او غير ذلك مما لا ياخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه
الاشياء اسبابا فى اسرار الطبيعة ربما يتاتى لى ان اقتص بعضها عليك ؛ لما فرغ عن
بيان الايات العظيمة المشهورة التى تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان
ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها فى هذا الفصل
وذكر اسبابها فى الفصل الذى يتلوه وانما قال تكاد تاتى بقلب العادة ولم يقل تاتى
بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها خارقة
للعادة وانما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن البطلان
موت يقع فى البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المشتبهات
وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك
ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلاقات اخر
وعلمت ان تمكن العقد بها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر
حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما يفعله وهم
مثله والجذع على قرار وتشبع اوهام الناس بغير مزاج مبتدأ او دفعه او الى
امراض واقراق بها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها
بدنها وتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت بمبدأ جميع
ما عددته اذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما فى جرم صار اولى به لمناسبة تخصه
مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكر
ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل فى اجرام اخر تنفعل عنه انفعال بدنه
ولا تستنكر ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما

اذا كانت شديدة تمكنها بتسخير قواها البدنية التي لها فتهيج شهوة او غضبا او
خوفا من غيرها ش الذي ذكر في هذا الفصل سببين احدهما ان النفس الناطقة
ليست منطبعة في البدن بما هي فاعلة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق
التدبير والتصرف والاخر انه يتبع الاعتقادات الحكمية من النفس وما يتبعها
كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس
بالجوهر للبدن مع مباينتها والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية وما
يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع مزلقة اذا كان الجذع فوق
فضاء ولا تزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير
مزاجه اما عن الفرح او الغم فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ
هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض
بسببه في افراق اي برؤ وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي ابل
واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى
تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس
مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة لذاتها كذلك
يؤثر ايضا في اجسام العالم مبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث
عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك الافعال خصوصا في جسم صار
اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كالاقامة اياه او اشتياق عليه بان يتوهم شر يهم
ان يصدر مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس لظنه بان العلة لا يتعدى
شيئا الا بان يكون موجودة فيه او له ولو كان ذلك لاثر فيه ان يذكر انه ليس كل
مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء
مبردة وليست بباردة انما البارد مادتها القابلة لتأثيرها فاذا لا يستنكر
وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها
ويتعلق بابدان غير بدنها ويؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا
شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي ظهرت يقال شحذت السكين اي حددته
والمراد بها انه اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة و

الغضب وغيرهما بسهولة فهي يقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى
من بدن غيرها قال ___ ش الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا
يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس
التي هي اشرف تأثير اعظم من تأثير الوهم والهم والتخيلات التي لاجلها يختلف حال
المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة
لتغيرات بناء على تجويز ان يكون للبدن ما يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى
من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون للنفس ما هذه القوة فان الاولى لهذا
الاستدلال انها النفس ولا كونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط
كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا
القدر يغني عن هذا التطويل اقول ___ ش قوله هذا مبني على ظنه
بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان
عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات
تحدث في النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا واما
هذا الفاضل فقد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست
ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما تستطاب اسبابها
الا انه يجوز الاكتفاء بالجمل في بيان الدعوى المذكور اشارة هذه
القوى ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيد من هيئات نفسانية
تصير للنفس الشخصية شخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل
بضرب من الكسب يحصل للنفس كالمجرد لشدة الزكاء كما يحصل لاولياء الله
الابرار ش لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوى التي هي
مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب استنادها الى علة تختص بها تلك النفس
من النفوس وذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون عين ما تشخص به ذلك البعض
من النوع ويجوز ان يكون امرا عارضا ما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان
الاقسام هذه لا غير ونص كلامه ان يقال هذه القوى ربما كانت للنفس بحسب
المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي

بينها التسخين الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل المزاج
طارئا وربما يحصل المزاج بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان
الشيخ انما احتاج الى اثبات عدم تلك الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده
متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن
حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في
الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع
غير معدودة من كتبه **اشارة** والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم
يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او ذو كرامة من الاولياء
ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ
الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر
الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو
الازكياء فيه ش: الغلواء الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو
دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك
الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة**
الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة
يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان
يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة و
من تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار ش: النهك
النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان اي دووضني ونهكته
الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان
تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجودها
بل هي واشباهها من الامور الظنية والتأثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين
النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد
البدن والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين
النار الماء الذي في القدر وكانارة الشمس سطح الارض على نقيض الرأي

العامي **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة احدها
الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس
الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة
بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية او
انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل
المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم
الثالث ش: لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الاحوال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص
الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجمع
بحسب اسبابها المحصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم
يكون مبدؤه ما الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه ما الاجرام السماوية وهي
وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي وما في الكتاب ظا والفاضل الشارح جعل
القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وجذب المغناطيس
الحديد معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات
نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء
فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق
في تصديقك بما لم يقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان
ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم يتبرهن استحالته لك فالصواب لك
ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان
في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب ش: انبرى له اي اعترض له واقبل عليه والطيش الخفة والخرق الحمق و
ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واسرحتها وذاده اي طرده والغرض
من هذه النصيحة النهي عما يعتاد المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون
به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس
الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير حجة والواجب في مثل هذا المقام
التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور

التراس عن العلاقات العلويه والعلاقات السفليه ليس بغريب **خاتمة**

ووصية ايها الاخ انى قد محضت لك فى هذه الاشارات عن زبد الحق والقمتك

قفي الحكم فى لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتدلين ومن لم يرزق الفطنة الوقاد

والدربه والعاده وكان صغاه مع الناغه او كان من ملحده هولاء المتفلسفه

ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما

يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما

يسئلك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده

بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما يوتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت

هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى به وكيلا . يقال محضت اللبن اخذ

زبده والزبد زبد اللبن والزبده اخص منه والغى والمغنيه الشي الذي

يوتى به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقاده المتهيج

بسرعه والدربه العاده والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والناغه

من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اي خارعنه اي عدل والهمج جمع

الهمجه وهي ذباب صغير يسقط على وجه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع

من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما وتسرع اي تبادر

الوسوسه حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه على كذا اي ادناه

على التدريج والاستفراس طلب الفراسه واسلفت اي اعطيت فيما تقدم و

تاسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبرنا حالهم

بالقياس الى المعارف الحقيقيه والعلوم اليقينيه كانوا اما محققين لها واما

مستعدين لاصنادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من

المستعدين لها ولاصنادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق

والمستعدون للكمال الجازمون ينقسمون الى واصلين وطالبين والطالبون

الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون

عن التعلم فيبقى منها ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها (؟)

خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدلون

والثاني المعتقدون لاصنادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين

وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربه والعاده والرابع المقلدون

لاصنادها وهم الذين صغاهم مع الناغه والخامس المقلدون لها وهم

ملحده هولاء المتفلسفه وهمجهم واما الفرقه الباقيه وهم الطالبون الذين

يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم

احدهما الى عقائدهم النظريه وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقائدهم

العمليه وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى

مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن فرط

الاقدام وتوقفهم عما يسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق

وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط

بالاحتياط البالغ في تعليمهم بحسب ما ذكره وختم به وصيته . وهو اخر

فصول الكتاب . هذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات

والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتوزع البال

وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال . وانا

اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما عثر عليه من الخلل والفساد

بعد ان ينظر فيه بعين الرضى ويتجنب طريق العناد . والله ولي السداد

منه البداء واليه المعاد .

از منزل سرمست
که دولت بیل زند
مبارک باد دارای کوس بیل زند
سکندر آینه دار اقبال زند